

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA FORMATION PHILOSOPHIQUE
D'ERNEST RENAN

JUSQU'A *L'AVENIR DE LA SCIENCE*

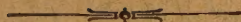
D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Mariette SOMAN



PARIS

ÉMILE LAROSE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

11, Rue Victor-Cousin, 11

—
1914

*Thèse
Soman
1914*

THÈSE

POUR

LE DOCTORAT

La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les
thèses ; ces opinions doivent être considérées
comme propres à leurs auteurs.

65061.
FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA FORMATION PHILOSOPHIQUE D'ERNEST RENAN

JUSQU'À *L'AVENIR DE LA SCIENCE*

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

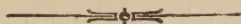
THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS



PAR

Mariette SOMAN



PARIS

ÉMILE LAROSE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

11, Rue Victor-Cousin, 11

—
1914

A MON CHER MAITRE

MONSIEUR FORTUNAT STROWSKI

AVANT-PROPOS

« Je n'aurai, en disant adieu à la vie, qu'à remercier la cause de tout bien de la charmante promenade qu'il m'a été donné d'accomplir à travers la réalité. »

En écrivant cette dernière phrase des *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, Ernest Renan a fixé très exactement l'allure d'une carrière de cinquante années, tout entière consacrée aux travaux de la pensée. Ce fut bien une promenade, solitaire d'abord, puis glorieuse et chaque jour plus triomphale, à mesure que grossissait derrière le maître la foule de ceux qu'attirait le cheminement aisé de cette intelligence souveraine. Dans les champs de la pensée humaine, il n'est guère de sentier qu'Ernest Renan n'ait exploré. Il allait de-ci, de-là, touchant à tous les problèmes, et dans la génération qui décline, il est peu d'hommes qui ne l'aient, à quelque époque de leur vie, choisi pour guide et reconnu pour maître. Aussi, bien, autour du grand remueur d'idées quelle bataille et quelle confusion ! Dans l'œuvre même du philosophe, où se découvrent les aspects infiniment divers

d'une pensée toujours ondoyante, tous les partis ont su trouver des armes. Sans qu'il ait jamais quitté sa retraite hautaine, Ernest Renan a vu son nom mêlé à toutes les luttes sociales, à toutes les dissensions politiques de la France contemporaine.

Lorsqu'en 1892, Renan disparut rassasié de gloire et d'années, il était malaisé dans le tumulte des passions contraires d'apprécier à leur juste mesure l'esprit et l'œuvre du maître. Vingt années se sont écoulées, la poussière des combats s'est dissipée ; peu à peu le silence s'est fait. Ernest Renan et son temps appartiennent désormais à l'histoire. L'heure est venue de fixer avec quelque précision les traits de cette grande figure et de démêler les courants qui ont contribué à former le plus magnifique des écrivains philosophes. Nous ne songeons pas à reprendre toute l'œuvre de Renan. M^{me} Duclaux (Mary Darmsteter), dans son beau livre, en a fait un tableau d'ensemble qui ne saurait être dépassé. Mais nous croyons, grâce à des documents nouveaux, pouvoir ajouter quelques détails intéressants sur la période de sa formation intellectuelle.

Les biographes ont eu recours jusqu'à présent, pour ce qui concerne les années de jeunesse, soit aux *Lettres intimes*, soit à la *Correspondance avec Berthelot*, soit aux *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*. Avec les premières, nous quittons Renan sur le seuil de l'Université, c'est-à-dire au commencement de l'année

scolaire 1845. Les lettres à Berthelot ne reprennent le fil de la narration qu'après la seconde année d'études universitaires ; et les *Souvenirs*, exquis de style et de composition, ne nous fournissent pas, de l'aveu même de l'auteur, des documents tout à fait authentiques sur sa vie. Ce qu'on écrit de soi *pour les autres* est toujours poésie. D'ailleurs il s'exprime sans précision, dans ce petit recueil de réminiscences, sur les années qui suivent immédiatement son départ du séminaire. Quelques lettres imprimées dans l'Appendice, laissent entrevoir les tendances générales de son esprit à cette époque. Quant aux menus faits de sa vie intérieure, rien ne nous dit ce qu'ils ont pu être. Nous voudrions assister à la lente évolution qui fait du petit échappé de séminaire un savant. Heureusement nous possédons depuis quelques années de quoi remplir la lacune entre le départ de Saint-Sulpice en 1845 et le voyage en Italie en 1849. Nous devons à M^{me} Noémi Renan le privilège de pouvoir publier plusieurs lettres inédites de son père. Ces lettres, qui avaient été écrites en 1845 et 1846, traitent des sujets très divers et sont tout à fait caractéristiques. Mais nous avons plus : en 1906, M^{re} Renan fit paraître un gros volume de notes posthumes, trouvées parmi les papiers de son père. L'année suivante, un deuxième volume parut, complétant la série de neuf *Cahiers de Jeunesse*. Toutes les notes dont ils se composent datent de 1845-1846, et fournissent

une chronique détaillée de ce qui se passait jour après jour dans la vie du jeune homme. Le premier cahier semble avoir rapport au cours d'hébreu de M. Le Hir, à Saint-Sulpice. Tous les autres se rapportent aux études de préparation pour les examens universitaires. Rien ne saurait mieux rendre cette existence fiévreuse, hâtive, remplie d'un bout à l'autre d'occupations intellectuelles. Seules entre toutes les œuvres de Renan, ces liasses décousues, étaient écrites sans autre but que de voir clair en soi-même. Les pensées qu'il essaie de transcrire jaillissent l'une après l'autre de son cerveau, sans suite ni liaison, souvent obscures et confuses. La plupart ont la forme d'une exclamation, d'un cri subit de plaisir ou de dégoût. L'impression qui s'en dégage est celle d'un être très jeune, très impressionnable, avide de tout savoir. Le Renan de cette époque-là montre une sensibilité extrême, une tendance à la mélancolie, quelquefois au sentimentalisme. En même temps il fait preuve d'une pénétration psychologique remarquable à cet âge, et d'une ironie mordante qui ne ménage point ses victimes. On ne peut pas apprécier toute la valeur des *Cahiers* sans s'être rappelé d'abord l'état d'esprit de Renan en 1845. La « crise de foi » était passée, et pendant les vacances il avait à peu près décidé à quel genre d'étude il allait désormais se vouer. « Mon esprit ne pouvait se contenter d'une chaire de physique ou autre semblable, écrit-

il à Henriette quelques semaines après la rentrée à Paris, même la plus brillante que je puisse espérer dans une faculté. Toute la vie n'est pas là, et que servira à l'homme d'avoir été savant dans la nature, s'il n'a été savant dans lui-même et dans Dieu, s'il n'a été philosophe (1) ? »

Il voulait donc être philosophe ; mais à quelle façon ? Que comprenait-il sous ce titre ambigu ? L'étude de son esprit, à cette période, met en lumière ce fait incontestable, qu'être philosophe ne s'appelait alors autre chose qu'être *poète*.

D'abord, l'examen de conscience, et non seulement de conscience mais des sentiments les plus intimes et les plus insaisissables de l'âme auquel sa crise religieuse l'avait soumis, avait dû le mettre dans un état de sensibilité exagéré. Il avait pris l'habitude de l'introspection minutieuse, de contempler les mouvements spontanés de son cœur et de son âme, avec le regard froid et critique de la réflexion. Mais il n'avait pas encore cessé de sentir et d'aimer. Les dernières lueurs de sa foi jetaient encore une clarté douce et tendre sur sa vie intellectuelle naissante. Ne pouvant plus se manifester en croyance, cette foi devenait une forme de poésie.

L'entourage médiocre et inculte dans lequel sa rupture avec l'Église l'avait plongé a aussi été pour quel-

1. *Lettres intimes*, Paris, 15 décembre 1845.

que chose dans la réaction poétique qui va suivre. La solitude intellectuelle et la misère, quand elles n'aigrissent pas, éveillent souvent un idéalisme stoïcien qui convient très bien à la création des œuvres de génie. L'âme de Renan, ne trouvant rien dans le monde matériel qui le satisfît, créée pour la beauté, devait chercher sa nourriture dans les ressources cachées de l'esprit. Rebuté par le spectacle de la vie parisienne, telle qu'elle se présentait à lui dans les milieux bourgeois, Renan fermait les yeux à tout ce qui lui déplaisait, et menait une existence de cénobite au milieu des bêtes fauves du désert. Il parle quelque part de son « affreuse existence » chez Crouzet, « avec des bambins et un ogre ».

De même que le souvenir de sa religion avait revêtu des couleurs douces et tendres, de même lorsqu'il pense à sa Bretagne lointaine, il déborde en expressions lyriques, touchantes de sincérité. Qu'est-ce que le monde des étudiants pouvait lui offrir en échange ? Heureusement, il y fit son entrée à une époque où le romantisme fleurissait encore, non plus le romantisme belliqueux et bruyant du premier cénacle, mais un romantisme plus sobre, laissant déjà entrevoir les premières lueurs d'un changement dans les esprits. La philosophie et la critique allemandes de la première moitié du siècle commençaient à s'infiltrer dans les veines de la jeune génération. Les cours de la Sorbonne étaient un des plus importants

moyens de transmission. Guidé par un instinct comme providentiel, Renan se mettait en rapport intellectuel avec ce groupe nouveau, composé de philosophes, d'historiens et de littérateurs, qui se distinguaient tous par l'idéalisme, la largeur d'esprit, le « roman-tisme moral », selon la phrase de Renan.

Ainsi, par tous les côtés, l'esprit de l'étudiant était poussé vers la poésie. Et pourtant il ne devient pas poète. L'inspiration ne manque pas ; l'état d'âme est propre à une ébullition lyrique. Mais l'heure passe sans qu'aucune création de génie ait lieu. Qu'est-ce qui l'a arrêtée sur son chemin ?

Renan passa l'été de 1847 à Saint-Malo, et rentra ensuite à Paris pour suppléer à M. Bersot au lycée de Versailles. Jusque-là toute sa vie s'était écoulée tranquillement au point de vue des événements extérieurs, consacrée tout entièrement à la pensée. Isolé dans sa tour d'ivoire, il avait regardé aller et venir le monde du dehors, comme les dieux olympiens regardaient agir les hommes aux temps anciens.

Tout d'un coup, le rêveur s'éveille et se rend compte de ce qui se passe autour de sa retraite. Un jour il descend dans la rue pour prendre son chemin habituel vers le collège, et trouve des barricades devant lui. Pendant qu'il méditait sur la morale et la politique sociale, ses semblables s'étaient levés pour agir. La Révolution de 1848 avait éclaté et allait mettre son empreinte inéradicable sur la mé-

moire de l'étudiant. « Ce jour-là, je me demandai plus sérieusement que jamais s'il n'y avait rien de mieux à faire que de consacrer à l'étude et à la pensée tous les moments de sa vie (1). » Il s'est répondu que la vie de l'esprit sera toujours supérieure à la vie de l'action, mais il descendra quelques pas de son olympe, pour tendre la main à ses pauvres compatriotes, moins heureux parce que moins « philosophes » que lui-même. Il ne fera pas de la poésie ; il n'est pas permis de faire de la poésie pure, quand la société a besoin de secours pratique. Un Victor Hugo et un George Sand font des romans sociaux à de tels moments. Renan, lui, fera un traité de science humanitaire, où la poésie se sera transformée en utopisme. *L'Avenir de la Science* représente le contre-coup de 1848, dans l'histoire de Renan. Après, son esprit se remettra ; l'heure de fanatisme passera et la science abandonnera son rang suprême, dans son jugement. Est-ce à dire que la poésie renaîtra ? oui, et non. Il y aura désormais trop d'éléments contradictoires dans son génie pour que l'inspiration poétique puisse arriver à un plein épanouissement. Renan n'a été vraiment poète qu'à un moment ; et ce moment était celui de la transition de l'Église au monde laïque. Nous allons assister de près à ces transformations successives,

1. *Lettres de 1848.*

de prêtre en poète, de poète en utopiste, d'utopiste en savant et en littérateur. Nous voudrions ainsi offrir aux lecteurs une introduction aux études qu'ils connaissent déjà. Mais, le présent est gros de l'avenir, et ce sera notre grande ambition que cette étude des années de formation puisse jeter quelques clartés nouvelles sur la forme définitive que devait prendre le génie d'Ernest Renan.

LA FORMATION PHILOSOPHIQUE D'ERNEST RENAN

JUSQU'A « L'AVENIR DE LA SCIENCE »

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE

CHAPITRE PREMIER

L'initiation philosophique

La véritable initiation philosophique d'Ernest Renan date de 1842, l'année de son entrée au séminaire d'Issy. Les *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse* fournissent une description assez détaillée de ces deux années d'études assidues, sous la direction de Gosselin, de Gottofrey et de Manier. Nous savons que leur enseignement était médiocre. Mais, malgré tous les défauts et toutes les lacunes d'un système de philosophie orthodoxe, l'esprit de Renan prenait des plis, à cette époque, qui devaient survivre à sa rupture avec tous ses bons maîtres.

La psychologie morale qu'il y pratiquait dès lors assidûment lui donnait du goût pour l'analyse des phénomènes intérieurs ; Reid et Stewart lui ouvraient des aperçus nouveaux qui charmaient son imagination. Pinault, son professeur de physiologie et d'histoire naturelle, l'introduisait dans le monde des sciences positives et l'amenait à croire qu'il était spécialement doué pour des recherches de cet ordre.

Au scolasticisme cartésien et à la psychologie écossaire venaient s'ajouter des échos de la philosophie française et allemande contemporaine. Kant, Fichte, Hegel, et Schelling commençaient à se faire entendre de l'autre côté du Rhin, et Renan demeurait enchanté de ces souffles lointains du monde de l'Absolu et de l'Idéal. Il ne comprenait pas encore toute la portée de ces mots, ni l'importance du rôle qu'ils étaient destinés à jouer dans sa vie personnelle. Il était porté comme par instinct vers l'interprétation évolutionniste du monde, mais il ne se rendait pas compte qu'une telle conception allait bientôt le jeter hors du catholicisme. Avant qu'il pût mettre un peu d'ordre dans ses idées, il quitta Issy et vint à Paris remplacer ses études philosophiques par la philologie, la spéculation abstraite par la critique positive des textes. Cette fois le conflit entre le doute et la croyance allait se décider. Pendant deux années de grammaire hébraïque, de théologie dogmatique et morale, d'exégèse biblique, un travail secret poursui-

vait l'œuvre de destruction déjà commencée à Issy, et poussait le jeune étudiant vers la conclusion inévitable.

La philologie acheva de faire pour le Christianisme ce que la philosophie avait fait pour le Catholicisme. Celle-ci lui avait montré que Dieu n'agit pas dans le monde par des volontés particulières, que tout est le résultat des lois immuables ; celle-là le portait à croire que la Bible est un livre comme tout autre, composé par des hommes tels que nous, sujets à l'erreur et à l'ignorance, que la thèse de l'inspiration est insoutenable devant le témoin sûr de « la raison » et du « sens critique ». Désormais il ne sera plus chrétien que par le côté poétique et sensible de sa nature. La croyance à l'Incarnation deviendra pour lui « un goût vif pour l'idéal évangélique et pour le caractère du fondateur du christianisme » (1).

Cependant il était loin, en 1845, d'avoir trouvé un appui aussi ferme dans le monde rationnel que celui qu'il avait laissé derrière lui dans le monde religieux. L'écho des luttes et des conflits retentit dans les pages de son journal intime pendant toute la période de préparation aux examens universitaires. Les problèmes de l'existence humaine, de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde, tourmentent son esprit, jusqu'à lui inspirer ce cri désespéré : « mon

1. *Souvenirs*, p. 225.

Dieu ! quand pourrai-je éclaircir mes vues sur tout cela » (1) ?

Il essaie tous les moyens ; il ne refuse aucune des portes qui s'ouvrent devant lui, dès qu'il a secoué le joug de l'ecclésiasticisme.

Mais, chose très curieuse, le scientifique et savant érudit qu'il était en train de devenir au séminaire, se transforme pendant les premières années d'existence laïque, en un imaginaire, un rêveur à la recherche de l'Idéal, un adorateur des beaux sentiments, un romantique achevé qui poursuit son romantisme jusque dans la sphère de la philosophie elle-même.

Les *Cahiers de Jeunesse* nous permettent de suivre pas à pas le chemin long et souvent pénible de ce voyageur vers la nouvelle terre promise.

1. *Cahiers de Jeunesse*.

CHAPITRE II

Le problème de la vie

Etant donné que Dieu n'agit dans le monde que par des lois inébranlables, l'œuvre du philosophe qui veut comprendre la vie sera non plus à raisonner sur la nature de ce Dieu, mais à étudier l'action de ses lois dans les grands phénomènes de l'existence. Le jour où Renan franchit le seuil du monde laïque, il se voue à cette tâche. Pour jeter des clartés nouvelles sur les anciens problèmes de la naissance et la mort, de l'union de l'âme avec le corps, de la conscience individuelle, il n'était pas trop de toutes les branches de la philosophie, ancienne et moderne, ainsi que des sciences naturelles et des mathématiques. Son cerveau confus, rempli de vagues idées sur l'immanence de Dieu et la spiritualité de l'âme, lutte courageusement et sans relâche avec des systèmes aussi disparates que ceux de Spinoza, de Locke, de Leibniz et de Kant. Chacun de ces penseurs lui fournit quelques suggestions mais il lui manque l'équilibre

intellectuel essentiel à qui veut rester conséquent au milieu des inconséquences des autres. Guidé dans ses recherches par son propre instinct ou par des hommes médiocres, il lui arrivait après quelques mois d'études de s'embrouiller complètement dans les sujets qui l'intéressaient le plus.

D'abord, il considère la question de la dualité apparente de la nature humaine. L'homme, tel qu'il apparaît aux yeux de ses semblables, est âme et corps. Lequel des deux constitue son vrai être, sa « substance » ? Est-ce que tous les deux ne sont que des phénomènes passagers, manifestations transitoires de quelque Etre réel ? Renan repousse avec mépris la solution scolastique, par laquelle l'âme serait ajoutée au corps, au moment de la naissance, au moyen d'un acte spécial de Dieu. « On a toujours pensé que l'embryon commençait ; puisqu'à un moment quelconque l'âme y venait. Cela m'a toujours paru absurde (1). »

Alors le jeune penseur infatigable se met à chercher dans les grands systèmes du passé une explication plus raisonnable, plus véritablement philosophique.

Les Cahiers révèlent chez Renan une connaissance partielle du système de Spinoza. Renan le cite pour la question de la substance, et, au premier abord, il

1. I, p. 48.

semble comprendre la substance au sens spinoziste. La définition de la substance comme quelque chose qui existe par soi-même, *sua causa*, l'amène à la conclusion qu'elle est indivisible et une, partant, spirituelle, puisque tout atome matériel est divisible à l'infini. L'idée de l'unité comme caractère essentiel de la substance fait que Renan confond l'individualité et la substance, et s'éloigne ainsi de la pensée de Spinoza. « L'homme a conscience de sa personnalité. Or, le corps organique n'est pas une personnalité. Nul corps ne l'est : il n'y a qu'une substance matérielle, existant sous des individus ; mais l'individualité matérielle n'est qu'un mode, un fait. » Jusque-là, le raisonnement est juste, et la conclusion logique serait le panthéisme spinoziste. Mais il y a toujours l'âme qui reste. « Il n'y a qu'une forme, là est l'unité, la personnalité, et cela ne peut pas être matière (*ex dictis*). Donc, il y a une âme immatérielle. »

Spinoza cependant ne rapproche point l'unité de la personnalité. L'homme pour lui, n'est qu'un mode, se manifestant sous les deux formes des attributs universels ; l'étendue et la pensée. Qu'il s'agisse de l'âme, ou qu'il s'agisse du corps, Spinoza ne donne le titre de substance qu'à cet Infini sans détermination et sans qualification. L'individualité humaine n'entre pas en question ici. Renan a bien entrevu la possibilité que l'âme, — la perception de l'individu —, ne soit aussi qu'un « fait sur une substance unique,

résultant de l'organisation de la matière ». Mais l'hypothèse ne lui souriait pas et il continua ses recherches pour quelque théorie qui satisferait son besoin d'unité et en même temps sauvegarderait la personnalité.

Ces deux conditions lui semblaient réalisées par Leibniz, dans la *Monadologie*.

Le meilleur exposé des vues de Renan au sujet de la monade-force se trouve dans une lettre inédite, adressée à Adolphe Garnier, au cours de ses conférences sur Descartes. La lettre est datée du 15 janvier 1846, et se rapporte à quelques remarques du professeur sur la conception cartésienne du temps et de l'espace. Toutes les doctrines principales professées par Garnier à la Faculté des lettres depuis sa nomination comme « adjoint » en 1842, sont incorporés dans son livre du *Traité des Facultés de l'âme* (1). Pour trouver des renseignements sur les matières dont traite la lettre suivante, on n'a donc qu'à consulter ce livre. L'auteur en consacre un chapitre à la « Perception de l'Absolu » (2), constatée dans la perception de l'espace et du temps. Il examine les différentes doctrines des philosophes sur la nature de ces deux phénomènes, en réfutant celles qui veulent les identifier avec Dieu (Newton) ou qui en font des conceptions purement

1. Paris, Hachette, 1852.

2. Livre 6, § 1.

relatives que l'esprit impose aux objets (Kant). Il entre dans des raisonnements subtils sur le mot « substance » ; on serait même porté à croire qu'une analyse aussi minutieuse est due en partie aux difficultés qu'y entrevoyait l'esprit pénétrant de son jeune disciple. « L'espace ne manifeste aucune autre existence que la sienne propre : il n'est donc pas une qualité. On ne répugne à l'appeler une substance, que parce que ce mot est mal fait et qu'on entend par là le sujet caché et pour ainsi dire souterrain des qualités matérielles ou intellectuelles et morales. Il faut donc en agrandir le sens du mot substance et entendre par là non seulement l'âme et le corps, mais l'espace et aussi le temps, comme nous le verrons plus loin, ou dire que nos connaissances se rangent sous trois catégories qui sont : 1° la substance ; 2° la qualité ; 3° l'espace et le temps qui sont les récipients des substances et des qualités (1). » Garnier se tire d'affaire tant bien que mal ; toujours en est-il qu'il considère l'espace et le temps comme choses absolues, infinies, indivisibles et éternelles.

Voici maintenant ce qu'en pense Renan :

1. P. 187.

A Garnier

Paris, 14 janvier 1846.

Monsieur,

J'ose vous présenter encore quelques réflexions sur les matières importantes qui ont fait l'objet de vos dernières leçons. Votre invitation pleine de bonté m'y engage aussi bien que le désir de vous voir revenir encore sur un sujet que vous avez su traiter avec tant de lucidité et d'intérêt. J'avoue que j'ai quelque peine à donner à l'espace et au temps le titre de substances et pourtant il me semble que c'est là une conséquence nécessaire de la doctrine que vous nous avez enseignée. Si, en effet, l'espace et le temps existent de toute éternité, et par eux-mêmes sans être des qualités d'une autre substance, sans être non plus de pures conceptions d'une intelligence, ils sont donc leur substratum à eux-mêmes et c'est à eux par excellence que s'appliquera la définition de Descartes : « Une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin que d'elle-même pour exister. » Car non seulement dans cette hypothèse ils subsistent indépendamment de tout autre, mais encore ils ont commencé d'exister sans l'acte créateur d'aucun être ; ce que Descartes n'exige même pas pour la substan-

tialité. Si donc il y a au monde des substances autres que Dieu, c'est assurément le temps et l'espace, et celui qui prendrait la définition cartésienne au sens de Spinoza devrait encore en admettant cette opinion, leur conserver le titre de substance qu'il refuserait à tous les êtres finis. Or, c'est contre cette substantia-
lité du temps et de l'espace que j'éprouve quelques difficultés.

Je ne puis en effet concevoir la substance que comme une force douée d'un certain fonds d'activité, qui pourra bien, sans doute, ne jamais arriver à un développement positif d'elle-même mais qui au moins se manifestera par le fait tout négatif de la résistance. La conscience ne me semble pas, il est vrai, nécessaire pour constituer la substance, mais la possibilité de la conscience me paraît essentielle. Il faut qu'on puisse en faire l'hypothèse sans absurdité ; il faut que si cet être qu'on appelle substance parvenait à la connaissance de lui-même, il pût dire Moi avec personnalité et identité. L'unité me semble donc encore une condition indispensable de la substance. Le corps, par exemple, n'est à mes yeux substance que dans ses atomes élémentaires et indivisibles, dans ses monades si l'on veut, et c'est pour cela qu'il me semble incorrect de dire qu'il y a deux substances dans l'homme. Je n'y vois en effet qu'une substance qui pense et qui dit moi, et une agrégation d'atomes qui est bien une réunion de substances mais qui

n'est pas elle-même une substance au sens métaphysique. Personne ne s'est avisé d'appeler substance une unité fictive, une maison par exemple ; mais pourquoi donnerait-on ce titre de préférence au corps humain ou à tout autre, puisque tous ne sont que des édifices d'atomes liés par des forces et tout aussi séparables que ceux qui composent les édifices artificiels. Il faut donc descendre à l'élément dernier et simple pour trouver la substance et je suppose même qu'il la faut supposer inétendue, vu qu'une masse pleine et continue se concevrait divisée. Or comment imaginer la moitié d'une substance, le quart d'une substance ? Cet élément qui est substance, quel est donc le fond de son être, puisque ce n'est ni l'étendue, ni la conscience, ni la pensée ? C'est la force qui pourrait penser et agir, force qui, douée de certaines propriétés, constitue un être *sui generis*, et qui dans le corps crée un centre dynamique résistant qui est l'atome. Il me semble au moins incontestable et en dehors de tout système qu'une substance ne se conçoit pas sans unité et sans un certain fonds de personnalité qui puisse constituer un moi si elle avait la conscience. Or comment trouver dans l'espace et le temps ces caractères essentiels de toute substance ? Et d'abord quant à la force active, il est clair comme vous nous l'avez souvent répété qu'on ne doit leur reconnaître aucune puissance efficiente et qu'il faut rejeter sur ce point l'erreur des ancien-

nes théogonies. La force de résistance ne lui appartient même pas, puisque la pénétrabilité la plus absolue est leur caractère.

La possibilité d'une personnalité quelconque dans le temps et l'espace est aussi inconcevable. Je comprends que l'atome, s'il pensait, pût prononcer un « je » simple et identique ; je comprends qu'un être pensant puisse sans absurdité lui prêter sa conscience ; mais l'espace et le temps se refusent à toutes ces suppositions. Enfin l'absence complète d'unité et leur divisibilité à l'infini répugnent profondément à la simplicité essentielle de toute substance. La preuve qui établit cette divisibilité pour le temps et pour l'espace me semble mathématique, ou plutôt cette divisibilité est elle-même identique à une proposition mathématique, à savoir qu'une géométrie décroissante ne peut atteindre zéro si ce n'est à la limite de l'infini. Ce raisonnement, fautif si on l'applique à la matière, est invincible appliqué à l'espace et au temps. Il sera donc toujours impossible d'atteindre pour eux l'élément inétendu et simple.

Or une substance inétendue et divisible est pour moi un non-sens. Je peux, dès lors, en effet, y reconnaître des parties dont l'une n'a pas plus de droits que l'autre à se dire cette substance. Et d'ailleurs chacune de ces parties est elle-même une substance ou elle ne l'est pas. Si chaque partie est substance, leur somme est donc *une substance composée de subs-*

tances; or supposez que des substances par leur réunion ou combinaison (de substances) puisse engendrer d'autres substances, c'est en renverser la notion et la confondre avec celle du phénomène (une pierre, un rocher ou même une construction artificielle, en un mot toute masse continue pourrait donc être appelée substances.) Si chaque partie n'est pas substance, il faudra donc dire que leur somme est une substance composée de parties qui ne sont pas substances. Quel tissu de contradictions !

L'unique moyen d'échapper à ces difficultés me semble de réserver le titre de substances à ce qui est un, simple, indivisible et par conséquent inétendu. Or à ce titre appartiendraient-ils au temps et à l'espace ? La foi naturelle me semble également réclamer contre cette substantialité. En effet, poser ainsi à côté de Dieu deux substances nécessaires me semble au moins une proposition malsonnante à ses oreilles. Les arguments métaphysiques tirés de l'idée d'un être nécessaire, que la théodicée fait valoir pour l'existence de Dieu, vaudraient donc ou peut-être ne vaudraient que pour le temps et l'espace, et ceux par lesquels on conclut les perfections infinies de Dieu, de la nécessité de son être, ne pourraient-ils également s'y appliquer et ne sembleraient-ils pas les ériger en dieux ! Sans doute tout ce qui est n'est pas dieu, mais tout ce qui est est par Dieu. Une substance nécessaire existant par elle-même, des substances

contingentes existant par l'acte de la substance première, tel a toujours été le symbole des philosophies qui ont admis la création. Elles n'ont pas connu d'intermédiaire. Ce n'est pas que je veuille que Dieu ait créé l'espace et le temps, ce serait les supposer substantiels. Mais si on les pose en substances incréées, je ne puis les imaginer que trois dieux, parfaits au moins en un sens comme le Dieu suprême est parfait dans tous les sens. Cette conception même réduite à ces termes me semble répugner encore aux notions habituées du théïsme. En refusant à l'espace et au temps le titre de substances je leur donnerai bien moins encore à celui de qualité. Je dirais plutôt : tout est dans l'esprit ou hors de l'esprit et tout ce qui est hors de l'esprit est substance ou qualité.

J'avoue que j'ai quelque propension à envisager avec Kant le temps et l'espace comme des formes de l'entendement, comme de pures idées, non pas des idées abstraites, générales, composées, mais comme des formes premières, obtenues par l'abstraction immédiate dont l'esprit entre en possession pour le *temps* dès le premier phénomène de conscience, pour *l'espace* dès le premier phénomène sensible et cela sans comparaison, sans généralisation mais par ce bond instantané qui nous fait acquérir dès la première cause occasionnelle toutes les idées pures. Mes premières observations ayant été assez heureuses pour mériter la faveur d'être admis auprès de vous, j'ai été encou-

ragé à vous adresser celle-ci même avant d'avoir eu cet honneur. Je n'aurais point présumé de le faire si vous ne m'eussiez témoigné que cela vous était agréable. Elles me fournissent d'ailleurs l'occasion de vous témoigner de nouveau le profond respect et la très haute considération avec laquelle je suis, etc. »

Toute cette lettre, jusqu'aux exemples tirés des mathématiques, porte l'empreinte du système leibnizien. Renan trouve chez Leibniz la même insistance sur l'unité comme marque de la substance. Mais Leibniz part du point de vue opposé à celui de Spinoza ; au lieu de poser la substance universelle comme quelque chose d'infiniment grand et contenant en elle toute manifestation possible dans le monde des phénomènes, Leibniz conçoit une substance infiniment petite, individuelle parce que indivisible, et ayant le caractère de la force. Chaque substance est, quoique créée en premier lieu pour une espèce de *Deus ex machina* complète en elle-même, fermée à tout autre, mais réfléchissant en elle le cosmos entier. C'est-à-dire, elle a le pouvoir de se développer librement, selon la loi de sa propre nature. Une telle conception cadre bien avec un système qui tend à voir le monde comme un devenir perpétuel, « un éternel fieri, une métamorphose sans fin » (1) émanant d'un centre unique, monde dans lequel l'homme

1. *Souvenirs*, p. 183.

est étroitement lié à toute l'échelle de la création. « En sommes, après bien des hésitations, conclut le penseur désespéré, je trouve le système de Leibniz plus probable ; il faut faire vivre et agir l'atome. Il y a des perceptions et des volitions obscures et toutes spontanées, comme l'embryon dans le sein de sa mère. Cela change toutes les idées que je m'étais faites sur la force et la cause dans le monde physique. J'imaginai tout le physique comme cause occasionnelle, et la cause (extra-naturelle) en dehors (Dieu sans doute), ayant tout l'effectif, et agissant suivant les lois. Maintenant je vois la force, la cause dans tout atome (Dieu n'en a pas moins tout, comme créateur). Cela explique mieux le mélange de l'organique et de l'inorganique. Car enfin, l'homme est cause, l'animal est cause, et par les dégradations, je suis amené à dire que la plante aussi, en un sens, est cause, et pour tant je n'y vois que du physique » (1).

Renan n'était pas partisan de la théorie de l'harmonie pré-établie pour expliquer les rapports de la matière et de l'esprit. Il trouvait une hypothèse qui la séduisait beaucoup, dans la *Philosophie morale* de l'abbé Bautain (2). Ce n'est autre chose que la théorie animiste de

1. I, 76.

2. Elève de Cousin à l'Ecole Norm., 1813. Professeur de philosophie au collège de Strasbourg, 1819. Quitta la philosophie pour la religion, 1828. Suspension de son cours. Visite à Rome pour plaider sa cause, 1835. Cousin l'aïda à reprendre ses fonctions, 1834. Quitta l'enseignement et fut nommé vicaire général du diocèse de Paris, 1848.

Stahl, que Bautain expose d'une façon nette et claire. Il y a dans l'homme, d'après ce système périmé, la nature psychique et la nature physique. La première dirige le développement de la seconde, qui devient comme son symbole visible. L'âme façonne le corps, inconsciemment et spontanément, d'après l'idée divine qui est en elle, et qu'elle est destinée à manifester. Il n'y a que l'homme qui possède cet agent intérieur, et de qui le corps reflète une âme divine. « A ce point de vue », remarque Renan, « la spiritualité de l'âme ne me répugne plus ; car ce qui me blesse en cette doctrine, c'est *l'union* de ces deux substances ; cela m'a l'air des hypothèses fautives où on suppose plus d'agents qu'il n'en faut, par ignorance. Mais ici, ce n'est pas proprement *une union* ; il n'y a qu'une substance en l'homme, c'est l'âme ; mais cette âme se fait une forme, se symbolise dans le monde. Ajoutez que cela est parfaitement d'accord avec ce que je crois avoir démontré sur la substance en l'homme qui en aucune façon ne saurait être le corps. Il n'y a pas alors *un corps* et *une âme* ; il y a un *corps de l'âme*... La seule difficulté qui me reste, c'est sur la *naissance*. Car alors la conception d'une âme serait une création de substance et non un simple fait matériel organique comme on l'a toujours suppose. Cette hypothèse de Stahl si entendue

comme j'ai dit, supposerait, je crois, l'éternité des âmes pour être bien satisfaisante (1). » Mais que deviendra donc cette âme qui se développe au moyen d'un corps, lorsque ce corps aura péri ? « Elle pourra bien n'être pas détruite pour cela, mais elle retombera dans l'état où elle était avant que son corps pût encore la servir convenablement, c'est-à-dire perdra la conscience. Ainsi donc on pourrait induire de là, au moins négativement, l'immortalité de la substance de l'âme mais non l'immortalité de sa conscience. »

Renan est trop optimiste pour accepter la possibilité d'un anéantissement complet de l'âme humaine. Sa foi invincible dans un but supra-terrestre vers lequel toute la création s'achemine, le mène à une croyance à l'immortalité, moins logique que sentimentale.

« Une pensée vient de me faire sentir tout à l'heure l'horreur qu'il y aurait à ce que l'homme ne fût pas immortel. Supposez que Jésus-Christ n'*existe plus*, qu'il soit mort, et bien mort, dans toute la force du mot *mort*, qu'il n'y ait plus *rien*, exactement rien dans l'univers qui puisse s'appeler Jésus-Christ, que les molécules qui le formaient se sont éparpillées et qu'il n'est plus rien. J'ai fait l'expérience, j'ai voulu très fixement me figurer cela, et je vous jure que cela m'a été impossible. Ce serait une si effroyable contradiction que j'aimerais autant supposer que

1. C. J., 48.

l'homme de boue égale l'homme de l'esprit. Le monde peut-il être comme cela ? Non, cela est faux (1). »

Quant à la question (beaucoup moins importante aux yeux de Renan) de la permanence de la *conscience* individuelle il ne la résout pas.

Ce système composé des théories de Leibniz et de Stahl, serait insuffisant s'il ne s'appliquait qu'à la vie humaine. Mais Renan tient à trouver une explication de tous les phénomènes du cosmos. « Le secret de la vie organisée, le passage du brut au vital, est toujours ce qui m'a le plus occupé. Le problème de la science est là pour moi. Je ne puis croire que l'organisation ne soit qu'un arrangement physique et mécanique. La vie est là. C'est mon idée fixe. J'aime à m'y perdre (2). »

C'est Bautain qui lui offre une théorie fondée selon toute apparence sur la *Monadologie*. Tout ce qui vit réaliserait « par une forme extérieure l'idée de leur être ; et en eux tous serait un principe actif. Fidèle à sa théorie, M. Bautain voit dans les instincts et mouvements organiques indépendants de la volonté, des actes de cette force secrète de l'âme qui *agit* sans conscience. Ainsi les besoins naturels ne sont que des expressions de ces instincts. Cette manière de voir est belle et séduisante. Du reste la preuve de cela dépend de la physiologie. C'est à elle à nous dire s'il

1. C. J., p. 403, 4.

2. C. J., p. 253.

y a dans la vie organique quelque fait auquel ne suffisent pas les simples lois mécaniques et chimiques de la matière. »

Cette activité spontanée, qui est le « *λογος* » de Stahl, éclairant l'âme quand elle dirige les organes physiques, travaille à la reconstruction et au renforcement du corps fatigué ou malade. L'organisme, dit Bautain, réagit spontanément par l'instinct conservateur contre la cause morbide. Renan admire l'originalité de Bautain qui entrevoit sur ce sujet la possibilité de certaines nouvelles études scientifiques. « Il serait intéressant », dit l'auteur de la *Philosophie morale* « de constater l'instinct propre à chaque espèce de maladie par lequel la nature réclame et cherche ce qui lui manque (1). » Mais ce qui frappe surtout l'attention de l'étudiant, dont l'esprit est fait pour la synthèse plus que pour l'analyse, c'est le plan d'une science qui considère l'action des choses comme des unités et non dans leurs parties constituantes. « C'est une physique générale, note Renan, une physiologie du monde, s'occupant non de l'analyse des éléments, mais de leur synthèse dans le monde, qui serait à la physique et à la chimie telles qu'elles existent, ce que la physiologie est à l'anatomie (2) ». La description de cette nouvelle science synthétique se trouve au tome V du livre de

1. *Phil. mor.*, t. V, § 33.

2. *N. C. J.*, 51.

Bautain et montre que le théologien et le moraliste qu'était l'auteur, possédait en même temps de fortes connaissances scientifiques et une faculté de raisonnement très juste et très indépendante (1).

Il ne serait pas juste de faire du livre de Bautain un des facteurs principaux dans la formation philosophique de Renan. Bautain, quoique disciple par certains côtés, de Cousin, était franchement et entièrement orthodoxe. Il insistait sur la nécessité d'une révélation divine pour que l'humanité devienne religieuse et il traduisait les doctrines de la philosophie spiritualiste dans la langue du dogme catholique.

Mais Renan découvrait ces doctrines par-dessous la couche orthodoxe. Bautain l'initia à l'enseignement cousinien, et aussi lui ouvrit des voies nouvelles dans le domaine des recherches psychologiques.

1. V, § 36-37. « Quoique... naturels. »

CHAPITRE III

L'histoire naturelle de l'âme

Au moment où Renan entra dans le courant philosophique contemporain, l'influence de la philosophie spiritualiste et éclectique était répandue partout. Le programme de l'enseignement universitaire, en 1845, était celui qu'avaient rédigé Jouffroy et Laromiguière, treize ans auparavant, sous la direction de Victor Cousin. Tous les cours philosophiques et littéraires reflétaient les doctrines du chef de l'école éclectique, la plupart des professeurs ayant été de ses disciples. Damiron, l'historien de l'école faisait un cours sur la philosophie au xvii^e siècle. Garnier, le moraliste, professait sur les facultés de l'entendement humain.

Non seulement dans les conférences, mais aussi dans les livres, les doctrines de Cousin s'étaient infiltrées, d'une façon directe ou indirecte. La *Philosophie morale* citée plus haut, est basée en grande partie sur les idées inculqués par Cousin à ses élèves de l'École Normale en 1817 et 1818. Bautain part des ré-

sultats acquis par son maître dans le domaine de l'intelligence pure, pour arriver à certaines conclusions de philosophie morale très originales. Il adopte, par exemple, la fameuse théorie du spontané et du réfléchi qui constitue une partie très importante du système cousinien. Après avoir exposé cette théorie telle qu'elle se trouve chez son maître, Bautain examine le procédé moral qui prévient l'acte libre et spontané. Un ressort secret dans l'homme le pousse à exister, et ce ressort est la volonté : la raison d'être de la volonté est de désirer et de désirer la *vie*. Le vrai fond de la volonté est quelque chose de divin, d'infini ; elle ne peut exister qu'en tant qu'elle « se nourrit de l'infini ». Dieu qui seul possède la spontanéité parfaite, a mis dans l'homme cette faculté de réagir librement et spontanément contre les événements du dehors, et de tendre perpétuellement vers sa propre source.

Quant au réfléchi qui se manifeste dans l'ordre de l'intelligence, Bautain y voit très justement le point où l'homme se sépare de l'animal. « Ce qui distingue l'homme des autres êtres de ce monde, c'est la faculté qu'a son esprit de se replier sur lui-même, de rentrer en lui et de se réfléchir pour se connaître et connaître la loi de son existence. D'où vient à l'homme cette puissante faculté, autrement pourquoi est-il intelligent ? parce qu'il est homme, c'est-à-dire créé à l'image de Dieu et en portant la ressemblance dans

sa personne. Sa conscience ou la faculté de se connaître dans l'image de lui-même est le reflet de l'acte intelligent, de l'être infini qui s'engendre éternellement en se connaissant. » Renan approuve ce raisonnement. « Deux regards de l'intelligence : 1° regard *hors de soi* ; on voit l'objet dehors ; 2° regard *en soi* ; on se réfléchit, là on analyse, on acquiert la science. Le premier est le spontané de M. Cousin ; le second son réflexe. Or l'animal « aurait la première vue et non la seconde, propre à l'homme, et cela car il est l'image de Dieu, qui se réfléchit en son verbe. Cette vue est excellente (1). » La même distinction s'établit en ce qui concerne les actes. Chez les animaux « il y a un principe volontaire ou quelque chose qui lui ressemble, une tendance à se mouvoir d'une certaine manière, qui les porte vers certaines choses sans connaissance réfléchie de l'objet ni de leur action, mais avec un sentiment du but où ils tendent et de ce qui y mène. Il n'y a ni délibération ni consentement mais sensation, impulsion, entraînement et de là ce qu'on appelle instinct. La liberté n'est donc pour rien dans leurs mouvements ; ils agissent par nécessité et marchent infailliblement à leur fin (2). »

Il est à remarquer que Renan s'est emparé tout de suite de cette idée d'une force libre et spontanée, se

1. C. J., 89.

2. N. C. J., 159.

manifestant dans tous les ordres de la vie humaine, et émanant directement du Créateur. Quand il lira les œuvres de Cousin, il se fera une idée beaucoup plus nette de la nature de cette force et de la façon dont elle se transforme chez l'homme à mesure qu'il s'éloigne de l'état primitif. Mais avant d'aborder le sujet de l'influence directe de Cousin, il convient de mentionner encore quelques faits de psychologie morale, empruntés par Renan au livre de Bautain.

Pendant qu'il reste sous son influence, Renan s'occupe d'analyses minutieuses des états d'âme tels que la pitié, l'amour, le plaisir. Il montre un talent au-dessus de la moyenne pour les subtilités de la psychologie morale, qu'il s'agisse de sa propre nature ou de celle des autres. Déjà, ses lectures au séminaire des philosophes écossais l'avaient amené à noter l'origine et l'effet de certains sentiments ; mais il est de l'opinion que les Ecossais ne vont pas assez loin dans leurs analyses. Il voudrait lier un sentiment à un autre qui lui est voisin, pour arriver, à la fin, à l'élément simple qui le constitue. Ainsi le sentiment du plaisir qui accompagne souvent la pitié dérive, selon Renan, de ce qu'on ne souffre pas soi-même et aussi de la joie de se trouver sympathique et généreux. « Alors, observe très justement l'écrivain, ce sentiment serait tout intéressé, un pur retour sur le moi ; une congratulation sur soi-même (1). » Bautain, en analysant le

1. C. J., 81.

même sentiment, est amené par sa nature plus généreuse, à une conclusion différente. « Partout où la réflexion intervient, il se glisse un élément d'intérêt propre. Nous le retrouvons aussi dans la pitié. En voyant souffrir les autres et nous sentant exempts de souffrance, par la comparaison même nous éprouvons une sorte de jouissance analogue à celle qu'on ressent dans la convalescence ou par la suspension ou la cessation d'une douleur vive... Puis nous nous mettons par l'imagination à la place de celui qui souffre, nous nous imaginons souffrant comme lui et la peine produite par cette supposition, par la seule image de la douleur augmente notre sympathie et nous pousse à faire pour le patient ce que nous voudrions qu'on fit pour nous en pareil cas (1). » Renan note avec intérêt que les sentiments malveillants sont, comme l'ont démontré Reid et Stewart, aussi naturels à l'homme que les sentiments bienveillants. Les Écossais en tiraient la conclusion que la colère et la vengeance sont bonnes et que le Christianisme en les condamnant a voulu violer ou dépasser la nature. Bautain, au contraire, réfute cette opinion en montrant que la morale naturelle n'est que l'égoïsme pur, que l'équité absolue ne désire pas la justice mais la vengeance. Renan cite les paragraphes dans lesquels Bautain exhorte à la patience et à la charité chrétienne pour « combattre

1. *Phil. mor.*, IV, § 90.

efficacement le ressentiment et arrêter le désir naturel de vengeance (1). »

Que Renan ait eu dans sa jeunesse une conscience morale des plus profondes, personne, après avoir lu la lettre suivante n'en saurait douter. Le jeune homme vient d'assister à une conférence de Garnier sur la question de l'identité personnelle et ses rapports avec la responsabilité morale. Bien qu'il ne connaisse pas encore le professeur, Renan s'empresse de lui écrire, pour lui signaler les défauts du système de Locke :

A M. Garnier

1846.

Monsieur,

Un de vos auditeurs les plus assidus ose prendre la liberté de vous présenter quelques réflexions que lui a suggérées une de vos dernières séances. Vos leçons ont pour lui tant d'intérêt et il attache tant de prix à vos moindres paroles qu'il voudrait connaître dans tout leur développement les motifs raisonnés qui ont dicté chacune d'elles et qu'un rapide exposé ne permet pas d'énoncer dans toute leur étendue. Quoique je sois profondément persuadé qu'aucune opinion émise par un véritable penseur ne puisse être ordi-

1. *Phil. mor.*, IV, § 81, 2, C. de J. 82.

nairement fausse sous tous les aspects et que par conséquent la véritable méthode est celle qui par un éclectisme éclairé, sait choisir le vrai pur dans ce vrai mélangé, il m'avait semblé néanmoins jusqu'ici que l'opinion de *Locke* sur l'identité personnelle était fausse de tout point. Je fus d'abord ravi lorsque vous me fîtes espérer au moyen d'une distinction ingénieuse de vérifier même par rapport à ce principe une loi que je crois très générale. Mais, permettez-moi de vous l'avouer, la réflexion m'a suggéré de graves difficultés et je suis encore tenté de croire que *Locke* s'est trompé au point de vue moral comme au point de vue psychologique.

La perception du mérite et du démérite me semble absolument indépendante de la conscience que l'agent moral pourra par la suite conserver de lui-même. Elle suit inévitablement et nécessairement l'acte qui la provoque ; or l'acte une fois posé est immuable et rien ne saurait faire qu'il n'ait pas été ; et quelque modification qu'éprouve par la suite son auteur, il n'en devra pas moins porter la peine ou recevoir la récompense qui, du moment que l'acte fut émis, s'est attaché à sa personne. Ce ne serait qu'au cas où il cesserait d'être lui-même, qu'il pourrait être dégagé de cette responsabilité morale. Mais vous m'avez appris, monsieur, que la perte de la mémoire ne pouvait suffire pour altérer ainsi le fond de la personnalité humaine. Le mérite et le démérite

avec leurs corrélatifs nécessaires, la récompense et le châtement me semblent en un mot des annexes inséparables de l'acte moral, lequel, une fois posé, ne peut plus être retracté en tant qu'acte, bien qu'il puisse être expié s'il était coupable, par les voies de la justification, le repentir et l'amendement. Et encore cette justification, dans aucun système religieux, politique, ni même, je crois, philosophique, n'a-t-elle jamais dispensé de la peine expiatoire. Quelques hypothèses me semblent mettre ces principes dans tout leur jour. On raconte des faits étranges sur l'altération produite par quelques maladies sur la mémoire, et s'il faut en croire certains récits, tel orateur de l'antiquité aurait été jusqu'à oublier son propre nom. Sans discuter la valeur historique de ces faits, il suffit dans ces questions psychologiques qu'ils soient possibles, pour autoriser l'emploi de l'axiome scolastique *Possibile posito in actu*. Je suppose donc qu'un accident pareil arrive à un criminel entre l'exécution d'un crime et le châtement ; le bon sens public le tiendra-t-il pour absous et si la justice humaine reculait devant la singularité de la circonstance, peut-on croire que la justice divine n'exigeât pas une expiation qui, comme une dette contractée, est devenue inhérente à sa personne ? Ne serait-ce pas faire dépendre la justification de l'homme de circonstances fortuites et extérieures, tandis que le seul changement du cœur peut l'opérer d'une manière efficace,

et rappeler cette bizarre opinion d'une école théologique, où l'homme est justifié quand il croit l'être. *Oublier un crime, serait-ce donc l'expié, et l'homme qui, à force de les multiplier, en serait arrivé à les commettre presque sans conscience, serait-il donc favorisé d'une justification plus facile* (1)? La conscience de tous les peuples a commis les crimes cachés, les fautes ignorées, et *Salomon me paraît avoir été profond psychologue quand il a dit : Nul ne sait s'il est digne.*

Que si la perte de la mémoire interrompait ainsi une existence morale et en commençait une autre, il y aurait donc dans une seule personne deux individus moraux, dont le premier ne recevrait pour ses actes ni récompenses ni châtimens. *Or il répugne*

1. Il y a ici, selon toute apparence, une allusion à Cousin dans le *Cours de 1829* (tome II. Sur l'Ecole sensualiste, Locke) Paris, Pichon et Didier, 1829. L'auteur soumet l'*Essai sur l'entendement humain* à un examen rigoureux, et expose en même temps ses propres idées sur la notion de temps, d'espace, de substance, d'identité personnelle. Renan ne fait qu'adopter ses arguments dans la lettre à Garnier ; il se sert même de l'exemple du criminel. « Il est évident dit Cousin, que si la mémoire et la conscience ne mesurent pas seulement l'existence à nos yeux, mais la constituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose ne l'a pas faite réellement ; celui qui a mal mesuré par la mémoire le temps de son existence a moins existé réellement. Alors plus d'imputation morale, plus d'action juridique. Un homme ne se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose, donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite ; car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime, si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir. » Leçon 18, p. 196).

qu'une existence demeurât ainsi privée de son appendice nécessaire de sanction rémunératrice ou pénale, et la même raison qui nous fait conclure l'immortalité de l'homme de la nécessité de cette sanction doit nous faire conclure que nul acte vertueux ou coupable ne saurait passer dans le monde sans récompense ou châtiment. Peut-être cette hypothèse devient-elle plus frappante dans le cas où l'agent serait digne de rémunération. Car qui oserait dire que la perte du souvenir d'une action vertueuse ôte le droit à sa récompense ? Or il faut toujours, ce me semble, raisonner à la parité de la récompense et du châtiment. J'ai cru reconnaître ici que vous n'admettriez pas cette parité et j'avoue que c'est une pensée noble et élevée que celle qui sent que le coupable ait la pleine conscience de son crime au milieu du supplice et qu'il unisse l'aveu intime de la culpabilité à l'expression de la vengeance légale. Mais cette condition est-elle vigoureusement nécessaire pour *absoudre* la justice qui punit et la rassurer sur la peine qu'elle inflige ? Je ne sais ; admettons l'hypothèse de Leibnitz d'après laquelle le méchant serait éternellement puni, parce qu'il est éternellement dans une disposition coupable. Voilà donc un juste châtiment infligé sans espoir d'amélioration, puisque le coupable répugne à sa peine, et qu'il ne saurait y consentir sans un acte de vertu dont il est incapable. J'avoue que j'ai quelque difficulté à admettre que toute peine doive être

médicinale, quoiqu'il soit évident qu'une société bien réglée doive chercher à la rendre telle. M. Cousin en 1818 nous donne sa réduction sans pourtant s'assujettir servilement au caprice d'une perversité incorrigible.

Excusez, Monsieur, la liberté que j'ai osé prendre de vous présenter ces observations sans avoir l'honneur d'être connu de vous.

« Il n'y a que l'expérience des bontés et des égards
« que vous témoignez pour votre auditoire qui ait pu
« m'y décider. J'ai été ravi en même temps de trouver
« l'occasion de vous témoigner la haute estime et la
« considération supérieure que m'ont inspirées pour
« vos ouvrages et ces leçons qui m'ont été si utiles.
« Agréez-en, Monsieur, la sincère expression de votre
« très humble et très obéissant serviteur.

E. RENAN.

Renan avait fait une copie de cette lettre, et y avait ajouté les remarques suivantes : « A la séance
« suivante, M. Garnier répondit avec étendue à ces
« difficultés. La première partie de la séance y fut
« consacrée. Il loua fort le tour serré, fort et vigou-
« reux donné aux objections et surtout les phrases que
« j'ai soulignées et sur lesquelles il revint plusieurs
« fois avec un ton de réflexion et d'estime, déclarant
« qu'il était impossible de présenter plus clairement

« une objection *capitale*. A la première objection il
« ne répondit rien. A la seconde (que si la perte de
« la mémoire, etc.) il répondit qu'en effet de ce raisonnement sortait une conséquence importante, à savoir qu'il était nécessaire que Dieu conservait à
« l'homme la mémoire de son passé moral, et que
« la somme des raisons prises de la théodicée prouvait que Dieu ne permettrait jamais cette perte de
« mémoire.

« Il lui semble de plus que par rapport à l'hypothèse du coupable qui à force des crimes est arrivé
« à les commettre presque sans conscience, si on suppose que celui-ci doive être puni c'est admettre tout
« ce qu'il y a de plus dur dans les conséquences exclusives du système de la grâce, et qu'en effet l'auteur de la lettre les admettait en disant avec Salomon : Nul n'est digne ».

« Il prétend aussi que le cas loué d'être plus frappant dans l'hypothèse où il s'agissait de rémunération serait plus choquant alors dans ma solution.
« Le rémunéré serait comme embarrassé de sa récompense. Enfin sur la différence que je mettais entre
« la justice divine et humaine lui a fourni bien à
« quelques observations et à quelques conseils qu'il
« donnait à l'auteur de la lettre et à tous de prendre
« garde en ce parallèle et quand nous avons la conclusion à tirer, que nous ne pouvons la tirer que
« suivant notre propre vue et en faisant Dieu sem-

« blable à nous. Donc quand quelque chose nous
« répugne il faut conclure enfin qu'elle répugne à la
« justice de Dieu.

« Voici ma réponse :

A M. Garnier

Professeur de philosophie à la Faculté des Lettres

Rue de l'Odéon, 26, Paris.

Janvier 6, 1846

« L'auteur des observations auxquelles vous avez eu la bonté de répondre dans votre séance de lundi 4 janvier, croit devoir vous remercier des explications qu'il vous a plu de donner à l'occasion de sa lettre sur l'intéressante question qui en faisait le sujet, et vous témoigner combien elles ont pleinement satisfait aux difficultés qui s'étaient élevées dans son principal argument et qui se trouvent détruites par une hypothèse si plausible, que Dieu ne permettra pas l'oubli d'un crime, qui déroberait le coupable à un juste châtiment. Les faits physiologiques et même l'expérience vulgaire lui laissent, il est vrai, croire encore que cet oubli est possible dans les limites de l'existence actuelle, mais il suffit pour répondre à l'objection de supposer qu'au sortir de la vie physique, à ce moment que, pour matérialiser nos idées nous pouvons appeler le jugement de Dieu, la vérité su-

prême remette devant les yeux du coupable tous les crimes dont un étourdissement passager lui avait pour un temps obscurci le souvenir. En reprenant ainsi la conscience pleine et entière de ses actes passés, il en redevient responsable, et rien désormais ne peut empêcher la justice divine d'y attacher la sanction rémunératrice ou pénale. Je ne puis qu'être frappé de la conformité de cette conclusion avec le tour que les écrivains ascétiques, qui furent souvent, selon moi, excellents psychologues, quoique un peu anthropomorphistes, ont donné à leurs méditations sur ces sujets. [Ils nous parlent sans cesse d'une soudaine illumination par laquelle Dieu dévoilera à l'homme dans toute leur nudité les crimes dont les distractions de la vie avaient comme effacé la vive image.] *Liber scriptus proferetur*. C'est un théorème de psychologie exprimé en belles images.

Comment se peut-il faire qu'à tel état de son existence l'homme n'ait été passible d'aucun châtiment et qu'à tel autre moment, il le devienne, sans nouvel acte moral bon ou mauvais, mais par un simple changement psychologique ; comment, ayant toujours été *coupable*, n'a-t-il pas toujours été *punissable* ; ce sont des subtilités qui m'arrêtent peu et qu'après tout, il serait je crois, difficile de réduire en sérieuse argumentation.

Quant au reproche d'admettre sur la grâce les opinions des systèmes théologiques les plus durs, je

déclare d'abord que si je les avais vus sortir de mes principes, j'aurais renoncé immédiatement à mes principes. Car je réprouve absolument ces opinions comme funestes et désolantes. Et loin de dépasser sur ce point les limites des écoles modérées, je crois même que l'orthodoxie me traiterait de pélagien. Si j'ai pu dire qu'un homme serait puni pour des crimes *dont il n'a plus* et dont à peine il a eu la conscience, à cause de la fatale habitude d'en commettre, je n'ai pas pris le mot conscience dans un sens rigoureux ; au moins au second membre de la proposition, je n'ai pas prétendu qu'un crime matériel, commis sans nulle connaissance, dans le délire par exemple, fût un crime ; ce serait une sorte de contradiction dans les termes. J'ai voulu dire seulement que, s'il existe un état moral tel que l'agent par l'habitude du crime et ayant le sens moral comme émoussé, commette le mal sans remords et avec cette indifférente inadvertance dont les fastes du crime offrent malheureusement quelques exemples, un tel état ne l'excuse pas, et que chacun de ses crimes lui serait tout aussi imputable que la faute qui remplit d'un amer souvenir l'homme qui ne commit qu'elle seule. Ou bien si l'on veut, il sera coupable non pas de ce crime qu'il a commis presque sans réflexion, mais de s'être mis dans une situation morale telle qu'il puisse commettre de la sorte des actes qui matériellement sont des crimes. Ne serait-il pas étrange

en effet que ce comble de la perversité devint son excuse ? C'est dans un sens analogue que j'ai pu dire : Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. Cette proposition serait, en effet, l'expression des systèmes exagérés que je reprouve, si elle signifiait que l'homme peut, par des actes indépendants de sa volonté et qui échappent à sa conscience, se trouver digne d'amour ou de haine, mais elle n'a qu'un sens simple et vrai, si on lui fait signifier que nul homme à tel moment de son existence ne peut s'assurer de n'avoir pas émis *librement et sciemment dans son passé* quelque acte qui le rende digne de haine. Elle se réduit en un mot à cette proposition si simple qu'elle semble presque du domaine du bon sens ; on peut se tromper sur son état moral. On peut se former, comme disent les théologiens, une fausse conscience. Et combien d'esprits superficiels et faibles qui, s'abusant par de vaines apparences de vertu, se font sincèrement illusion et se croient dignes d'amour tandis qu'ils sont réellement dignes de haine. Ils croient bien faire, dira-t-on, et leur erreur les excuse. Oui, mais ils sont coupables d'être dans cette erreur. « Non tibi imputatur ad culpam quod invitus ignores, sed quod negligis quaerere quod ignores (De lib. Arbit. l. 19). Ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt sine dubitatione peccatum est (ad Sixtum-n° 26).

Telles sont, Monsieur, les réflexions que j'ai dé-

siré vous présenter encore et votre bonté seule m'y encourage. Il m'est si doux de m'entretenir des objets les plus chers de mes pensées et de mes études avec un homme qui possède un tact si pur et si délicat ! Ce sera toujours un souvenir précieux pour moi qu'un des maîtres de la philosophie de mon siècle ait bien voulu accorder une part de son attention à un nom obscur et inconnu. Plus heureux encore s'il daignait aider de quelques conseils et de sa direction savante un esprit et une vie qui se décident dans un pénible isolement intellectuel et privé de ces appuis extérieurs qui sont du moins les causes occasionnelles de l'apparition des hommes et des idées.

A l'âge de vingt-trois ans, bien des révolutions ont déjà traversé ma pensée et ont dû se traduire par de cruelles ruptures extérieures. Mais ce qui me console et m'anime, c'est que, sous les diverses formes qui m'ont préoccupé tour à tour, littérature, théologie, ascétisme, science, une idée toujours la même a servi de but à ma vie, et cette idée quand je cherche un mot pour me la résumer à moi-même, je n'en trouve point d'autre que le plus élevé et le plus saint de tous, celui de philosophie.

Agréez, Monsieur, l'assurance de mon profond respect et de ma très haute considération.

Votre très humble et très obéissant serviteur :

E. RENAN.

8, rue des deux Eglises.

La dernière phrase de ces documents est significative. Elle nous met tout de suite au centre de la pensée de l'auteur. Elle nous indique le moyen de saisir sur le vif la philosophie personnelle du jeune Renan. Nous savons dès maintenant qu'il faudra la dégager de son enveloppe littéraire, théologique ou scientifique, au lieu de la chercher sous une forme nette et positive. Renan prendra son bien où il le trouve. Partout il ramassera quelques trésors pour ajouter à la somme de ses connaissances.

D'abord il va s'intéresser pendant quelque temps à la psychologie abstraite. Le phénomène des songes lui inspire de l'intérêt pour le sujet du moi à l'état de sommeil. Il cite plusieurs fois la théorie de Dugald Stewart, exposée dans sa *Philosophie de l'esprit humain* (1). Les recherches de ce philosophe l'amènent à cette conclusion que « dans le sommeil il y a suspension des facultés qui dépendent de la volition... les opérations de l'esprit qui sont indépendantes de la volonté peuvent s'exécuter pendant le sommeil et les phénomènes des songes peuvent être produits par suite de la suspension de nos facultés volontaires » (2). Pour ce qui est de la mémoire, la volonté y est pour beaucoup. Nous avons la faculté de régler notre mémoire, de nous contraindre à nous rappeler certaines choses, à diriger jusqu'à un certain point la suite de

1. Paris, Ladrangé, 1843.

2. P. 245-247.

nos souvenirs. Mais dans le sommeil cette faculté est suspendue, notre mémoire est entièrement gouvernée par les lois de l'association, et notre volonté n'y est pour rien.

Renan voit dans ces observations une confirmation frappante de la théorie d'un psychologue français, Maine de Biran. Celui-ci soutient la thèse que le vrai fonds et siège de la personnalité est dans la volonté. Donc à l'état de sommeil, quand l'action de la volonté est suspendue, il devrait y avoir aussi une cessation temporaire de la personnalité. « Observez, dit Renan, que la conscience dans le sommeil est exactement en raison inverse de la profondeur du sommeil, laquelle est elle-même en raison inverse du reste de la volonté. Donc, la conscience du moi est en raison directe de la volonté, et quand la volonté cesse entièrement, le moi cesse entièrement (1). »

Renan poursuit le sujet pendant quelque temps, avec beaucoup d'intérêt, et constate même des exemples originaux. « Rien ne prouve mieux la théorie de Dugald Stewart sur les songes que ce fait qu'il a, je crois, omis, quoiqu'il le suppose, à savoir qu'après un sommeil profond les idées se rattachent immédiatement à celles de la veille, et cela de degré à degré, en raison inverse, au lieu qu'après un sommeil léger on est sur un tout autre terrain. C'est qu'on a marché durant le sommeil. Les pensées ont suivi leur filière

1. C. J., 129.

et on se trouve loin d'où l'on était en partant (1)... Les perceptions des songes ont souvent un air logique fort trompeur : j'ai cru par exemple y trouver souvent des démonstrations de mathématiques, des solutions de problèmes ou des idées nouvelles que je m'arrêtais pour reproduire quand je serais éveillé, puis, éveillé, impossible de me rappeler autre chose que le sujet sur lequel elles roulaient, mais la série logique était nulle. L'adhésion qui les accompagnait durant le sommeil n'était pas sans doute le fait psychologique de la veille, résultant logiquement de la voie claire des premisses, mais un simple fait volant du songe, et ramené par la roue à la suite des perceptions qu'il a coutume d'accompagner dans la veille (2). »

Une autre question de psychologie qui intéressait beaucoup Renan était le problème de la mesure de la durée. Garnier avait touché cette question dans les conférences déjà citées, sur « les opérations complexes de l'intelligence ». D'après les passages du *Traité des facultés de l'âme* qui y font allusion, Garnier présente les théories de Locke, de Condillac, de Reid, de Royer-Collard, de Kant, de Leibnitz, et d'autres, sur la perception du temps. Lui-même partage avec Royer-Collard l'opinion qu'il existe un temps absolu, indépendamment de la succession des

1. C. J., 130.

2. C. J., 196.

faits de notre expérience. Locke, au contraire, soutient que le temps n'est autre chose que la perception de la suite des événements psychologiques. Renan, toujours porté à la conciliation des idées différentes, présuppose un pendule « intime » dans l'homme, qui donne la mesure du temps. Mais, chose incompréhensible, ce pendule est en corrélation miraculeuse avec la succession des événements psychologiques, et varie avec elle. Voici une lettre que le jeune homme adresse à son professeur, sur ce propos :

A M. Garnier

Paris, 11 février 1846. Sur la mesure de la durée.

Monsieur,

L'intéressante discussion où vous êtes entré dans votre avant-dernière séance sur la mesure de la durée m'a suggéré quelques pensées que j'ai la confiance de vous présenter pour répondre à l'invitation bienveillante que vous avez eu la bonté de m'adresser. Ce ne sont pas des objections, puisque la théorie que vous nous avez enseignée a entraîné tout mon assentiment, mais quelques réflexions et quelques faits qui ne sont peut-être pas sans importance pour la compléter. Il me semble d'abord évident comme l'a si bien démontré M. Royer-Collard, que la mesure du temps ne peut être prise qu'en nous-

mêmes, et que notre durée est la seule qui nous soit immédiatement témoinnée par nos facultés. Mais cette mesure est-elle la succession même de nos idées (ou mieux peut-être de nos faits psychologiques) ainsi que Locke l'a pensé, ou une mesure propre et indépendante comme vous nous l'avez enseigné ? Je n'hésite pas encore à embrasser ce dernier sentiment, malgré tout ce que le premier peut avoir de spécieux. Il me semble d'ailleurs qu'une réflexion attentive fait trouver ces deux opinions beaucoup moins éloignées l'une de l'autre qu'elles ne le paraissent. En effet par le mot vague d'*idées*, Locke doit entendre ou une connaissance qui s'applique à des objets différents ou un simple changement psychologique dans l'état de l'âme, tel qu'il s'en opère à tous les moments de l'existence. Le premier sens ne peut être le sien car il serait dès lors impossible que l'homme pense longtemps de suite à une même chose, et Locke lui-même l'a fort bien senti car il se pose cette objection, et y répond d'une manière satisfaisante (1). Il entend donc ces idées successives dans le sens de modifications psychologiques différentes, correspondant aux divers instants de l'existence.

Or, que l'on prenne pour mesure de la durée, ou ces instants eux-mêmes, ou les modifications qui leur coexistent, la nuance est bien délicate. Néanmoins

1. *Essai*, L. II, ch. XIV, § 13 et 14.

il me semble beaucoup plus exact de dire que nous avons une mesure directe, immédiate, primitive du temps, une sorte de pendule intérieur, qui marque la mesure et nous sert d'unité dans l'appréciation de la durée de nos faits psychologiques ; de même que nous avons une certaine mesure de longueur à laquelle nous rapportons la grandeur des objets étendus lorsque nous en jugeons à la simple vue. Il me semble pourtant que cette mesure intérieure, qui n'est pas différente du sentiment de l'uniformité de notre existence, doit être mise dans une corrélation étroite avec notre état psychologique, de telle sorte que ce pendule intime, dont les oscillations nous servent de base métrique, ne soit pas isochrone mais qu'il puisse être accéléré, ralenti, arrêté presque entièrement ou même entièrement par certains états de l'âme. Et d'abord quoi de plus commun que les diverses appréciations que nous faisons de la durée, suivant nos différentes dispositions intérieures ? Sans parler de ces expressions qu'on entend répéter sans cesse, et qui ne peuvent manquer de quelque réalité, « le temps me paraît court, le temps me dure... » il y a des faits particuliers qui me semblent établir d'une manière frappante cet inconstance de notre mesure de la durée. On sait que le temps de la chute, surtout de la chute inattendue, paraît énormément long, et qu'il fait apprécier la hauteur d'où l'on tombe beaucoup plus grande qu'elle n'est en effet. A quoi l'attribuer, si ce n'est à

l'immense série de pensées qui se pressent dans ces moments de surprise et d'inquiétude. L'un des membres d'une commission géologique qui explora, il y a quelques années, les montagnes de l'Auvergne, racontait devant moi que l'un de ses collaborateurs étant tombé inopinément d'une hauteur assez considérable, leur raconta ensuite l'étrange impression qu'il avait éprouvée durant le temps de la chute et le nombre prodigieux de pensées qui, dans ce court intervalle, se croisant dans son esprit d'une manière fort distincte, avait singulièrement prolongé pour lui le temps de son voyage aérien. Le Dr Brière de Boimont (rapporte) un fait analogue dans son traité des *Hallucinations*. Un homme au moment de se noyer voit se dérouler devant lui sa vie tout entière avec un incroyable détail. Je rapporterai ici, naïvement, un fait qui m'est personnel. Lorsque j'assiste aux cours de la Faculté des Lettres et que le professeur s'interrompt pour quelques instants, il m'arrive souvent de continuer mes pensées dans la ligne où il les a mises, et quelquefois elles se pressent assez nombreuses dans ce court intervalle. Or, il arrive que quand sa voix vient de nouveau rappeler mon attention, il me semble que la durée de son silence a été fort considérable, et qu'il commence à parler pour la dernière fois, tant le son de ses dernières paroles est déjà loin de moi. Dugald Stewart dans la *Philosophie de l'Esprit humain* fait une observation absolument

analogue relativement aux songes. Parlant de la manière inexacte dont nous y mesurons les temps : L'erreur, dit-il, va à ce point de donner à un court instant la durée de quelques heures ou même de quelques jours. Un bruit soudain par exemple suggère une songe liée à cette perception... ce bruit nous éveille et pendant ce court intervalle notre imagination nous a présenté une longue suite d'événements(1).

L'ouvrage que je citais plus haut sur les hallucinations renferment une multitude de faits du même genre. Nul n'est peut-être plus frappant que celui de ce preneur d'opium qui arrive dans ses visions à exalter outre mesure sa notion du temps et de l'espace et à fournir des rêves de plusieurs années. Le hachisch est analogue et la bière aussi. Il me semble résulter de ces faits que la marche du temps est en parfaite raison directe de celle de nos faits internes et que le pendule fictif qui bat en nous la mesure et celui dont les mouvements représenteraient la série plus ou moins rapide de nos pensées, oscillent toujours en parfaite harmonie.

C'est surtout dans l'état de sommeil que la variabilité de notre mesure du temps me paraît frappante. Il est vrai qu'assez souvent nous pouvons en apprécier la durée avec une exactitude suffisante. Mais il me semble qu'il faut faire à cet égard la distinction du sommeil complet et du sommeil partiel si bien établie

1. *Phil. de l'esprit humain*, Ch. 5, p. 155.

par D. Stewart dans son ingénieuse théorie du sommeil et des songes. Dans le sommeil partiel où la volonté n'est pas entièrement sans action sur les autres facultés, où il y a encore un reste de conscience, où par conséquent le pendule intérieur n'est pas dans un parfait repos, nous apprécions la durée avec une exactitude assez rapprochée. Mais dans le sommeil complet où la volonté est privée de toute efficace, où nul songe (du moins dont il reste souvenir) ne témoigne la continuation de la conscience, il nous est absolument impossible de dire combien il a duré, si ce n'est par des indices extrinsèques, comme par exemple une certaine pesanteur des yeux et de la tête, s'il a été interrompu brusquement, ou un certain bien-être s'il s'est longtemps et paisiblement prolongé. Ce sommeil complet est rare sans doute, et celui que présente l'expérience ordinaire n'est qu'un sommeil plus ou moins partiel qui, par des degrés insensibles, devient l'assoupissement ou somnolence. Mais toujours semble-t-il que l'appréciation plus ou moins rigoureuse que nous faisons de sa durée est en proportion exacte de la conscience dont il a été accompagné. Ainsi après un sommeil lourd et profond qu'aucun songe n'a traversé nous sommes dans l'incapacité totale d'évaluer le temps écoulé, et nous l'assimilerions d'autant plus volontiers à un instant que les premières pensées du réveil se lient alors immédiatement aux dernières qui la veille ont occupé

l'esprit. Au contraire, dans le demi-sommeil de la maladie accompagné de mouvements pénibles, de rêves distincts, témoignage d'un exercice encore actif des facultés volontaires et intellectuelles, on sent s'écouler les instants, et loin d'abréger la durée, on est porté à l'exagérer. Le malade qui s'est assoupi quelques heures, croit avoir longtemps sommeillé jusqu'au matin, lorsqu'il apprend avec une pénible surprise que la nuit est à peine commencée. C'est, sans doute, par une cause analogue qu'on se trompe si fort sur la durée du sommeil auquel on se livre contre son habitude durant la journée. . . . »

(Ici, fin de la lettre recopiée ; plusieurs fragments ne se rattachant pas, puis cette fin :)

« A ce propos, Monsieur, j'oserai vous exprimer un vœu où je suis sûr d'être interprète de tout votre auditoire. J'ignore à quelle partie de votre cours vous avez jugé à propos de rattacher la théorie psychologique du sommeil et des songes. Nous attendons avec patience que l'ordre des matières nous l'amène, mais nous serions bien fâchés de ne pas recevoir sur cette intéressante question les lumières que vous savez répandre sur tous les sujets que vous traitez.

Telles sont, Monsieur, les réflexions que j'ai désiré vous présenter. Quel que soit l'intérêt des questions sur lesquelles elles roulent, votre auditoire souffrirait peut-être avec peine de voir distraire son attention des questions plus avancées où vous l'avez engagé

par ce retour sur le passé. Elles m'auront au moins fourni l'occasion, Monsieur, de vous témoigner le profond respect et la haute considération avec laquelle je suis..., etc. »

Ainsi nous voyons Renan en train de se faire psychologue ; peu s'en fallait, à ce moment-là, qu'il devînt un disciple de la psycho-physiologie moderne. Mais l'inclination scientifique de son esprit n'était pas assez prononcée pour l'emporter sur la tendance esthétique.

Il suffit de lire les passages cités plus haut pour comprendre que Renan n'était pas né philosophe au sens rigoureux du mot. Il était tout simplement un littérateur fort doué pour la discussion philosophique. Il se laissait influencer à chaque instant par ses sentiments personnels, au lieu de se construire un système rigide, impartial, réglé par la dialectique seule.

En 1845 Renan était ivre de la vie. L'homme, pour lui, représentait un être infiniment heureux, parce que doué d'une activité abondante, et de la conscience de sa toute-puissance au milieu de toutes les autres manifestations de la vie. Il trouve une espèce de charme mystique dans ce mot de *vie*, qui revient sans cesse sur ses lèvres et lui inspire des élans lyriques. « En vérité, dit-il pour résumer ses premières impressions de la philosophie, « toute cette philosophie psy-

chologo-écossaise éclectique n'est qu'une table de chapitres ; toutes les discussions roulent sur des coupes de chapitres, sur des intitulés. On n'est pas à la vie. La critique pensante historico-littéraire, la philosophie scientifique et littéraire me paraît plus près de la vie... J'aime la psychologie mais dilatée. Et puis, il faut aussi bien chercher la vérité par en dehors que par en dedans. L'origine du monde, la série de la nature, sa loi, son terme, l'origine de l'homme, voilà questions qui me semblent sûrement plus philosophiques que de savoir si l'abstraction diffère de la conception et s'il faut en faire une faculté à part... Conception de l'homme, de la morale, du beau, diverses proportions de tous les éléments, n'est-ce pas là qu'est l'âme (1) ? »

Renan donne dans ce même passage quelques noms de littérateurs, tels que Ozanam, Rousseau et Herder, comme types de la « critique pensante historico-littéraire ». Quand il parle de la philosophie qui s'occupe de la morale, du beau et des « diverses proportions de tous les éléments », il pense évidemment à Victor Cousin.

Cousin est un des noms que l'on rencontre le plus souvent dans les *Cahiers*, on ne saurait comprendre la direction qu'ont prise les idées de Renan à partir de 1847 ou 1848 avant d'avoir attentivement étudié les cours du jeune chef « éclectique ». « M. Cousin

1. C. J., 178.

a un trait de caractère très nettement dessiné et qui le peint tout entier. *C'est d'être un homme à s'enthousiasmer des autres grands hommes et à se monter à leurs idées.* Cela explique d'abord tous ses voyages philosophiques et donne, en outre, la clef de son idée de l'éclectisme. En effet, quand on a ainsi successivement admiré tous les grands hommes, on est tout porté à trouver du vrai dans tous, à les faire tous s'embrasser, comme on les aime tous, et cela n'est-ce pas l'éclectisme pur ? D'ailleurs c'est un érudit en philosophie et l'érudit doit chercher à donner de la valeur à tous les objets de ses études. Donc tout philosophe a valeur. Moi-même je suis porté à cela (1). » Renan n'aurait pas pu choisir une phrase plus juste pour résumer son propre caractère. « C'est un homme à s'enthousiasmer des autres grands hommes et à se monter à leurs idées. » Déjà un tel trait suffirait pour constituer un lien intellectuel entre deux penseurs. Mais il y avait bien d'autres choses dans l'ensemble de la pensée de Cousin qui devait marquer d'une empreinte permanente l'esprit de son jeune lecteur.

1. C. J., 264.

CHAPITRE IV

Victor Cousin et la Pensée éclectique

L'influence de Cousin a commencé à se faire sentir sur Renan au séminaire d'Issy. Le petit écolier écoutait avec passion les récits d'un de ses camarades qui avait fait sa philosophie à l'Université. « M. Cousin nous enchantait », raconte Renan dans les *Souvenirs* ; mais le moment n'était pas encore venu où la philosophie spiritualiste devait pénétrer jusqu'au fond de son intelligence. En 1844, il avait encore besoin des « certitudes » et des convictions. Il n'était pas prêt à donner accès dans son esprit aux penseurs de tous les temps pour leur emprunter ce qu'ils possédaient de beau et de vrai. Mais, l'année suivante, tout voile tombe de devant ses yeux ; il va tout droit devant lui, cherchant partout des lumières pour éclairer sa route, qu'il poursuit vers un but inconnu. Et nous ne croyons pas exagérer en disant que Cousin est celui qui lui fournit le plus grand nombre de ces lumières en lui révélant, à des degrés divers, tous les grands esprits de l'histoire. Peut-être ne se

doute-t-il pas lui-même de tout ce qu'il a reçu de ce maître. Il lui écrit, en 1848, une lettre pleine de respect et d'admiration, où il le remercie pour la « préparation philosophique » qu'il lui doit (1). Et beaucoup plus tard il écrira dans les *Feuilles détachées* : « J'ai la conscience que plusieurs cadres de mon esprit viennent de là, et voilà pourquoi, sans avoir jamais été de l'école de M. Cousin, j'ai toujours eu pour lui le sentiment le plus respectueux et le plus déférent. »

Consultons les faits. Les *Cahiers de Jeunesse* indiquent comme sources principales des idées de Renan sur la philosophie cousinienne, le *Cours de 1818* (2), les *Fragments de Philosophie Cartésienne*, le *Cours de 1829* (3) sur Locke et l'école sensualiste, les *Fragments littéraires* (4) et les « *Pensées de Pascal* » (5) et la traduction de Platon. Il est à supposer que Renan, ayant lu les œuvres mentionnées plus haut, avait aussi connaissance du célèbre cours de 1828 sur l'*Introduction à l'Histoire de la Philosophie*. Dès avant l'année 1845, nous trouvons les indices d'une connaissance étendue de toutes les principales doctrines spiritualistes-éclectiques. Il ne serait peut-

1. *Corresp. de Cousin*.

2. Paris, Didier, 1826.

3. Paris, Pichon et Didier, 1829

4. Paris, Didier, 1843.

5. Paris, Didier, 1842.

être pas superflu de faire une esquisse générale de cette philosophie, si influente à un certain moment dans l'évolution intellectuelle du siècle, mais qui n'est plus à la mode aujourd'hui.

Cousin avait hérité de beaucoup des idées du XVIII^e siècle. Formé d'abord à l'école condillacienne, ensuite par les Ecossais et par les psychologues français, Laromiguière, Royer-Collard, et Maine de Biran, il s'était convaincu de la supériorité de la méthode *a posteriori* dans la découverte des grandes vérités abstraites. Il se croyait appelé à établir une moyenne entre le rationalisme absolu de Kant, et de l'école idéaliste allemande, d'une part, et d'autre part l'empirisme du XVIII^e siècle. Il ne nous appartient pas de discuter ici la façon dont il a accompli cette tâche de conciliation. Ce qui importe pour nous, c'est de connaître les résultats que lui fournissaient ses analyses du « moi » et du « non-moi », et de quelle utilité ils étaient pour la préparation philosophique du jeune Renan.

Cousin soumet la conscience individuelle à un examen rigoureux ; il croit y découvrir trois ordres de phénomènes, d'abord les faits sensibles, puis les faits volontaires, et en dernier lieu, les faits rationnels.

« Les faits volontaires sont seuls marqués aux yeux de la conscience du caractère d'imputabilité et de personnalité : la volonté seule est la personne ou le « moi »... toute lumière vient de la raison, et c'est la

raison qui aperçoit et elle-même et la sensibilité qui l'enveloppe, et la volonté qu'elle oblige sans la contraindre. L'élément de la connaissance est rationnel par son essence et la conscience, quoique composée de trois éléments intégraux et inséparables emprunte de son fondement le plus immédiat de la *raison*, sans laquelle il n'y aurait aucune science possible et par conséquent, aucune conscience. La sensibilité est la condition extérieure de la conscience, la volonté en est le centre, et la raison la lumière. »

Le caractère propre du « moi » est la volonté, le besoin d'activité. Mais il y a dans ce phénomène deux moments principaux. D'abord il y a un mouvement irréfléchi, spontané, sortant tout droit du fond de la personnalité ; ensuite la réflexion s'y associe et l'acte volontaire devient l'acte voulu, déterminé. Mais, spontané ou réfléchi, tout acte humain a cela de caractéristique, qu'il est libre. « Ce mot de liberté est aussi vieux que l'homme même... Il signifie que l'homme se croit un être non-seulement animé et sensible, mais doué de volonté, d'une volonté qui lui appartient, qui le distingue de tous les êtres soumis à la fatalité de la nature, et qui par conséquent ne peut admettre sur elle la tyrannie d'une autre volonté qui ferait à son égard office de la fatalité, quand ce serait celui de la fatalité la plus bienfaisante (1). »

1. *Cours de 1818*, p. 213 (Ed. 1836, Garnier).

Ce *processus* d'étapes dans l'histoire de l'acte libre, se manifeste encore plus nettement dans l'acte de penser. La raison humaine qui illumine tout l'être, saisit la vérité en premier lieu par un mouvement instinctif et spontané, que Cousin appelle *l'aperception immédiate*. Elle ressemble à un rayon de lumière qui passe avant que l'on se rende compte de ce qu'il a éclairé, et laisse à sa suite un reflet pâle et vague. Alors vient la réflexion, qui pose devant elle sa propre pensée (le « sujet » et l'« objet » dans la phraséologie allemande). La pensée dans son état primitif est « un jugement pur de toute réflexion qui ressemble à une affirmation sans mélange de négation, à l'intuition immédiate, fille légitime de l'énergie naturelle de la pensée, comme l'inspiration du poète, l'instinct du héros, l'enthousiasme du prophète... La raison pure est une sphère de lumière et de paix où la raison aperçoit la vérité sans effort par cela seul que la vérité est la vérité, et parce que Dieu a fait la raison pour l'apercevoir naturellement, comme il a fait l'œil pour voir et l'oreille pour entendre (1). »

Cette théorie appliquée à l'histoire de l'humanité amène à des résultats très importants. « Selon moi, dit Cousin, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle révèle toujours et partout tou-

1. *Cours de 1818*, p. 69.

tes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon le temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge (1). » Le don merveilleux qu'a l'homme primitif de découvrir le Dieu en lui-même le conduit à appeler *révélation divine* l'inspiration qui vient de sa propre raison. « La forme nécessaire, la langue de l'inspiration est la poésie, et la parole primitive est un hymne... Il en est du genre humain comme de l'individu. Une révélation primitive éclaire le berceau de la civilisation humaine. Toutes les traditions antiques remontent à un âge d'or où l'homme au sortir des mains de Dieu, en reçoit immédiatement toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt obscurcies et corrompues par le temps et par la science incomplète des hommes (2). »

Nous serions tentés à déplorer la disposition de ces jours idylliques, où l'homme se promenait comme un dieu sur la surface de la terre. Mais le temps ne s'arrête jamais, et un autre ordre remplace l'ordre de l'instinct et de l'intuition. L'homme devient conscient de lui-même, de ses sensations, de ses besoins, de ses conceptions. Au lieu de saisir l'unité des choses, son esprit se divise en lui-même, et aperçoit, au lieu

1. Préf. aux *Fragments*, 1826, p. 45. (Didier, 1826.)

2. *Introduction à l'Hist. de la Phil.*, Pichon et Didier, Paris, 1828.

de l'harmonie, les dissemblances. Les manifestations diverses de la vie apparaissent : l'art, la religion, la politique, l'industrie. L'analyse détruit les liens secrets entre tous les actes de la pensée. Le doute et le scepticisme naissent des vues incomplètes et partielles.

Mais bientôt s'ouvre une troisième phase qui, arrivée à son parfait développement, ramènera la paix et l'harmonie. L'avènement de *la philosophie* marque le jour où l'humanité inaugure sa vraie existence. Car la philosophie est la synthèse de toutes les facultés humaines. « La philosophie est le culte des idées et des idées seules, elle est la dernière victoire de la pensée sur toute forme et tout élément étranger : Elle est le plus haut degré de la liberté et de l'intelligence (1). » La philosophie est la forme adéquate de la pensée, et ce n'est que par l'exercice de la pensée que l'humanité puisse arriver à son perfectionnement.

Et cependant la faculté de l'intuition spontanée n'a pas disparu devant celle de la réflexion. Au contraire, chaque acte de penser implique d'abord un mouvement spontané, et ensuite un retour sur soi-même, un moment de réflexion. La raison est « pure de tout mélange », c'est l'instrument donné aux hommes pour saisir la vérité absolue, et tout mouvement spontané y prend sa source. Donc, il y a quel-

1. *Cours de 1818*, p. 209.

que élément de cette vérité dans chaque effort sincère de la pensée. Nous voici en présence du principe éclectique, dont les racines plongent au fond même de la pensée de Cousin. Il ne saurait être bien compris que par ceux qui ont pu étudier les premiers cours du philosophe.

L'humanité est une dans l'état de la spontanéité, la réflexion amène la diversité, en séparant les éléments de la pensée. L'erreur a résulté des vues exclusives qui affirment un aspect seulement de la vérité en niant tout le reste. « Chaque système exprime un ordre de phénomènes et d'idées qui est très réel à la vérité, mais qui n'est pas seul dans la conscience, et qui pourtant dans le système joue un rôle presque exclusif ; d'où il suit encore qu'en réunissant tous les systèmes incomplets, on aurait une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience (1). »

L'histoire de la civilisation est le miroir dans lequel se reflètent l'une après l'autre, toutes les formes de la vérité. « L'histoire par cela seul qu'elle exprime l'humanité, exprime l'existence universelle, en reproduit les mouvements successifs dans la succession de ses époques. L'histoire ainsi conçue est bien belle ; elle est une poésie admirable, le drame, ou l'épopée du genre humain (2). » L'étude de l'histoire

1. Préf. de 1826.

2. *Cours de 1828*, p. 164. (Ed. 1861.)

sera donc une partie indispensable de tout système prenant son point de départ dans la psychologie. Elle sera la contre-épreuve de la philosophie. « Il faut commencer par rechercher les éléments essentiels de l'humanité ; puis de la nature de ces éléments tirer leurs rapports fondamentaux ; de leurs rapports tirer leurs lois ; ensuite, passant à l'histoire se demander si elle confirme ou répudie ce premier travail (1). »

Cousin lui-même a excellé dans la première partie de cette tâche de reconstruction philosophique ; la deuxième, la consultation des textes, l'analyse historique comme soutien de l'analyse psychologique, a été l'œuvre de Renan. En combinant tous les résultats du travail de ces deux penseurs, on aurait la réalisation parfaite de la conception cousinienne de la philosophie.

Un des meilleurs résumés de l'enseignement philosophique de Cousin est celui qu'en trace M. Strowski dans son livre sur la littérature française au XIX^e siècle (2). « La philosophie, pour Victor Cousin, ce n'est plus l'étude de quelques systèmes inventés par des savants enfermés dans leur chambre ; mais bien plutôt c'est le regard dominateur jeté par la raison humaine sur un univers où tout se tient et qui se résume

1. *Cours de 1828*, p. 77.

2. *Tableau de la litt. franç. au XIX^e siècle*. Paris. Delaplane, 1912.

dans l'humanité. La philosophie, c'est le miroir de l'humanité. Ainsi les auditeurs de Cousin sauront bien que la perfection de la pensée (et de l'art par conséquent) consiste non à analyser, à classer et à étiqueter, mais à embrasser la totalité de la vie. Ainsi ils sauront que ce qu'il y a de beau dans la vie, c'est la vie même, c'est-à-dire cette espèce de puissance créatrice qui s'exprime et se renouvelle, sans s'épuiser jamais, dans tout ce qui naît, se transforme et meurt sous le soleil. Oui, c'est la philosophie allemande que, sous le nom trompeur d'*éclectisme*, Cousin achève de faire entrer dans les cervelles françaises (1). »

L'éclectisme est le point où aboutissent les recherches psychologiques de Cousin. Alors, selon son système, qui consiste à passer de la psychologie à l'ontologie, il construit petit à petit une doctrine spiritualiste dans laquelle retentissent fréquemment des échos de Hegel et de Schelling.

Le Dieu de Cousin est un mélange du *νοῦς* platonicien, de l'Absolu de Fichte, et de l'Idée de Hegel « Oui, dit-il, dans sa dédicace à son défunt ami Santa Rosa, il y a un Dieu, un Dieu qui est une véritable intelligence, qui par conséquent a conscience de lui-même, qui a tout fait et tout ordonné avec poids et mesure, dont les œuvres sont excellentes, dont les fins sont adorables, alors même qu'el-

1. P. 91.

les sont voilées à nos faibles yeux. Ce monde a un auteur parfait, parfaitement sage et bon. »

Mais l'homme fini et imparfait ne saurait jamais connaître Dieu dans sa nature absolue. Le mysticisme est un péché d'orgueil. Nous ne voyons que les formes par lesquelles Dieu daigne se manifester dans sa création. La beauté, la vérité, la morale sont autant de chemins par lesquels l'homme peut remonter vers la source de son être, vers Dieu qui est la consommation parfaite du Bien, du Beau et du Vrai. Bien que Cousin ait adopté le titre de spiritualisme pour désigner le caractère général de sa philosophie, c'est à l'idéalisme tout pur que se rattache la première forme de sa psychologie morale et son esthétique.

Dans le cours de 1828, Dieu est la Raison universelle qui se révèle à l'humanité, par le phénomène de l'aperception immédiate, dans une série de conceptions ouidées. La création tout entière est une pensée de Dieu, passée en acte par la puissance créatrice qui appartient au fonds de l'Être Absolu. L'univers est un reflet de Dieu. « Il ne s'agit point d'adorer un nom : θεός, Zeus, Deus, Dieu, etc. Mais de renfermer sous ce titre le plus de vérités possible puisque c'est la vérité qui est la manifestation de Dieu. Etudiez la nature, que la philosophie est trop portée à dédaigner, ne vous arrêtez pas à ce qu'elle contient de variable, car il n'y a pas de science de

ce qui passe ; mais élevez-vous aux lois qui régissent la nature et qui font d'elles une vérité vivante, une vérité devenue active, sensible en un mot, Dieu dans la nature. Plus vous vous pénétrez de ses lois, plus vous vous approchez de l'esprit divin qui l'anime.

« Etudiez surtout l'humanité ; l'humanité est encore plus sainte que la nature, parce qu'elle est animée de Dieu comme elle, mais elle le sait tandis que la nature l'ignore. Embrassez le faisceau des sciences physiques et des sciences morales, dégagez les principes qu'elles renferment, mettez-vous en présence de ces vérités ; rapportez ces vérités à l'être infini qui en est la source et le soutient, et vous aurez appris de Dieu tout ce qui nous est donné d'en comprendre dans les limites étroites de notre intelligence finie (1). »

La mission de l'homme pendant son séjour sur la terre sera donc d'aimer la vérité, d'imiter la beauté de faire le bien, afin de se réunir à l'Etre un et absolu dont nous ignorons tout, sauf son existence. Voilà le fondement de la morale cousinienne. « L'essence propre de l'homme réside dans l'esprit, l'âme, la liberté, l'intelligence, la personnalité. Que l'homme suive donc sa vraie nature, et sa vie sera noble et sainte (2). »

1. *Cours de 1818*, 14^e lec., p. 152.

2. *Cours de 1818*. Discours de l'ouverture.

Après 1830, Cousin a modifié ses vues, et le panthéisme allemand dont son esprit était pénétré entre 1817 et 1826 est devenu beaucoup moins apparent. Mais c'est la première forme de sa pensée qui a puissamment influé sur Renan, en le mettant en rapport avec les grands courants de l'idéalisme kantien et de la « Philosophie de la Nature ». Quant au spiritualisme un peu artificiel, qui fut imposé à Cousin depuis 1830, et qui fit de sa philosophie un compromis entre la religion orthodoxe et le rationalisme libéral, nous n'avons pas à nous en occuper. Ce qui importe pour nous, c'est de constater l'effet que produisent le principe éclectique, et les doctrines idéalistes allemandes sur le développement de la pensée de Renan.

Et d'abord il s'agit de noter que, même quand il ajoute d'autres influences, il reste toujours sous le charme de Cousin.

A Leibniz, il emprunte la notion du Dieu-Cause efficiente, horloger qui construit des horloges parfaites pour l'éternité ; mais à Cousin il prend l'idée du Dieu-Raison, l'Être absolu et parfait à qui nous rapportons toutes nos idées imparfaites sur la vérité, la beauté et la vertu. Au lieu d'accepter la vieille hypothèse d'un monde tiré du néant par un créateur transcendent, Renan, pour expliquer l'être primitif, adopte la théorie platonicienne : « Au commencement existe l'idée divine, simple fait de l'intelligence

divine, concevant les êtres possibles, mais idée qui n'a encore nulle existence personnelle. Puis la volonté, le « fiat » créateur, se combine avec cette idée, et de cette combinaison naît l'idée réalisée, existante. L'être réel n'est donc que le résultat du contact simultané de la volonté divine posant une affirmation et de l'idée qui correspond à son être (1). » On comprend, après cette définition, le sens de la phrase célèbre: « tout est sacré dans l'ordre de l'intelligence. » Puisque Dieu est l'Intelligence même, nous l'adorons en employant nos intelligences faibles et imparfaites, mais qui sont des reflets de l'Intelligence divine.

Mais malgré tout il y a parallélisme parfait entre la pensée de Cousin et celle de Renan sur ce sujet. « Dieu compte autant d'adorateurs qu'il y a d'hommes qui pensent, car on ne peut penser sans admettre quelque vérité, ne fût-ce qu'une seule ; et loin que les sciences détruisent la religion, la physique, les mathématiques, la psychologie, la logique, sont comme autant de temples où l'on rend un culte à Dieu (2). » Et Renan élargissant la pensée de Cousin, affirme qu'il faut conserver et cultiver tout l'homme, ne *renoncer* à rien, mais tout élever au religieux. « A cette limite, le sacré et le profane disparaissent, distinction qui n'a de sens que pour les esprits bornés. Tout est sacré par une face, par toutes même, si l'on veut,

1. C. J., 30.

2. Cours de 1818, 13^e leçon.

profane par une autre (Voir Cousin, *Cours de 1818, versus finem*) (1). Ainsi le mysticisme serait une erreur des esprits partiels qui sacrifient toutes les faces de l'existence spirituelle à une seule. Le vrai mystique est celui qui sait tout bénir dans sa vie. Il faut être mystique avec le positif et avec la méthode scientifique. Mystique en ce sens qu'on est tout à Dieu et à l'idéal (2). »

La conception cousinienne des rapports entre la religion et la philosophie, ces « deux sœurs » dans l'esprit humain, trouve sa contre-partie dans l'idée renanienne de la raison et de la foi. Dans une lettre à Garnier, du 6 janvier 1846, Renan cherche à préciser ces vues sur cette question capitale.

6 janvier 1846.

A M. Garnier

Monsieur,

Un de vos auditeurs les plus assidus n'a pu résister au désir de vous présenter quelques réflexions sur la question capitale qui fait en ce moment l'objet de vos leçons.

1. C. J., 91.

2. C. J., 268.

Des circonstances personnelles et toutes spéciales ont entraîné de ce côté ses pensées les plus sérieuses et sa joie a été bien vive en voyant un des maîtres de la philosophie dans son siècle se placer à un point de vue qui le préoccupe sans cesse et en trouvant ses propres idées si bien d'accord avec celles d'un homme dont l'opinion est pour lui d'une si... (1) autorité.

Loin de vouloir séparer plus que ne le fait votre théorie, la *raison* et la *foi*, je serai au contraire porté à les identifier absolument, ou plutôt à supprimer dans sa forme antithétique un problème qui les pose en face l'un de l'autre, comme deux puissances distinctes qu'il s'agit de concilier. En effet, celui qui aborde ce problème dans son énoncé ordinaire, doit nécessairement s'être placé à l'un de ces deux points de vues : ou bien il admet la révélation au sens orthodoxe, comme un fait divin, comme une manifestation réelle et surnaturelle de vérités au-dessus de la portée de la raison, ou bien elle n'est pour lui qu'un fait tout humain ne supposant aucun miracle, aucune intervention plus spéciale de la divinité que celle qui a lieu dans la marche naturelle des corps et des esprits, résultat des lois psychologiques qui gouvernent le monde des intelligences.

Si l'on se place au premier point de vue, il me semble qu'il en faut subir les conséquences et admettre

1. Le mot manque dans l'original.

le système orthodoxe dans toute sa dureté ! En effet, un texte que l'on envisagera comme la parole de Dieu selon toute la rigueur de l'expression devra nécessairement être mis sans comparaison au-dessus de la raison humaine, toutes les lumières de celle-ci devront pâlir devant celle-là et son rôle dans la recherche de la vérité devra être celui de « *serva et juris sequa* », comme parlent les théologiens catholiques. Les esprits modérés reconnaîtront sans doute encore dans cette hypothèse qu'il ne peut y avoir de contradiction entre les deux autorités bien entendues, mais posant la raison comme faillible et obscure, la révélation comme infaillible et claire, au moins dans son interprétation autorisée, ils soutiendront en même temps qu'elle n'est pas compétente dans le domaine de la foi et qu'elle doit imposer silence à ses difficultés devant une décision qu'ils regardent comme sans contrôle. Dès lors aussi les dépositaires de cette parole révélée de Dieu devront se poser comme supérieurs en droit aux investigateurs de la science humaine, ou plutôt ils devront se regarder comme la seule puissance devant laquelle les autres disparaissent comme l'humain devant le divin.

Si l'on se place au deuxième point de vue qui, je l'avoue, est actuellement le mien, on se met par là même en dehors de l'orthodoxie ; et que celle-ci marche d'une seule pièce, que l'on n'est pas plus ou moins orthodoxe, il ne faut plus désor-

mais chercher à s'y rattacher. Poser alors la raison et la foi comme deux mots parallèles, comme deux puissances distinctes et toutes deux légitimes, me semble inexact au moins dans les termes. Dans ce système il n'y a plus en effet qu'une seule faculté pour la vérité. C'est la raison qui se manifestera, si on veut, par deux faces, mais qui au fond demeurera la raison. L'homme dans cette hypothèse a tout fait par ses facultés, ici spontanément et obscurément, là scientifiquement et avec réflexion, mais enfin *l'homme a tout fait*; il ne se retrouve qu'en face de sa propre autorité, de son propre ouvrage. La foi n'a plus de valeur en tant que foi; elle ne vaut qu'en tant que renfermant des parcelles plus ou moins précieuses de raison; elle est sujette à erreurs, sujette au contrôle; il n'y a plus d'équilibre à établir entre deux pouvoirs subordonnés l'un à l'autre. C'est, permettez-moi de le dire, détruire la foi au moins quant à la chose, et ne conserver le mot que dans un sens différent de celui qu'y attachent les hommes même de la foi. Ainsi dans la première hypothèse il y a lieu à poser le problème, mais l'hypothèse et la solution sont inadmissibles. Dans la seconde le problème ne peut plus, ce me semble, se poser sous cette forme de parallélisme, car l'un des termes s'évanouit et il n'y a plus lieu de chercher un accord entre ce qui est réduit à l'unité.

D'ailleurs puisque par ce concept de la foi on sort

de l'orthodoxie religieuse pour se placer au point de vue exclusivement rationaliste, pourquoi poser un problème qui n'a de sens au point de vue de l'orthodoxie, ou qui ne tient qu'au moyen d'une équivoque ? Car si le mot *foi* a un sens psychologique, il est évident que ce sens est fort différent de celui que lui donne l'orthodoxie. Je suis loin de croire, Monsieur, que ces observations attaquent le moins du monde les admirables points de vue que vous avez créés sur cet important sujet ; à peine pourraient-elles en effleurer la forme et je sais tout ce que celle-ci peut avoir de flexible pour se prêter aux nécessités des temps. J'avoue néanmoins que dans beaucoup de discussions, je crois qu'il faudrait en venir à la recherche fondamentale et poser scientifiquement la question de l'orthodoxie. Partant en effet de points de vue tout opposés, on est de part et d'autre très conséquent et la solution définitive ne peut être amenée qu'en discutant le principe même qui sert de base aux théories opposées. Là gît à mon sens le secret de bien des controverses, car souvent l'orthodoxe doit dire ce qu'il dit. La vraie question serait donc s'il a raison ou non d'être orthodoxe. Excusez, Monsieur, la liberté que j'ai prise de vous adresser ces observations sans avoir l'honneur d'être connu de vous. Mon intention n'est nullement que vous arrêtiez sur elles l'attention de vos auditeurs que vous avez appelés à de plus graves sujets,

encore moins que vous perdiez à y répondre quelques-uns de vos instants si précieux. A peine oserai-je vous demander la faveur d'en conférer avec un homme en qui j'ai trouvé un sens si élevé des grands problèmes qui ont si longtemps occupé ma pensée et dont la solution a eu de si graves conséquences sur toute mon existence. Porté par des circonstances extérieures et des convictions d'enfance vers un état qui eût consacré ma vie entière à la défense du Christianisme, j'ai pu étudier de près l'orthodoxie dans ses écoles autorisées. Ce n'est qu'après de longues et pénibles luttes que j'ai vu se briser l'un après l'autre tous les liens qui m'attachaient à ces chères croyances qui avaient si doucement bercé mon enfance. Mais que faire contre la raison et la critique ou du moins contre ce qu'on croit tel. La philosophie seule m'est restée et je remercie Dieu qu'elle me suffise.

Agréez, Monsieur, l'hommage de mon profond respect et l'assurance de ma sincère admiration.

Ainsi Renan, averti par la théorie du spontané dans l'intelligence, envisage la religion comme la forme spontanée et naïve de la philosophie. Dès lors, il s'explique la religion naturelle tout à fait à la façon de Cousin dans les *Fragments Philosophiques* (1).

1. *Des religions de la Nature*, éd., 1846, p. 430.

« Les premiers regards de l'homme sont pour la nature, pour cette

« Dans son enfance, l'homme et l'humanité ne conçoivent par *la loi de la nature*. Il voit partout une action surnaturelle, Dieu partout. De là les religions, les croyances fabuleuses, les génies, les apparitions, le merveilleux en un mot. Dans son second état il remarque par l'observation et l'induction *la loi*; alors il chasse Dieu du monde, car il croit n'en avoir plus besoin... Dans son troisième état, il conserve le résultat acquis dans le second, et qui est vrai; seulement il rattache les lois elles-mêmes à Dieu, cause universelle, véritable effecteur. De là la vraie science complète... Oui, le monde semble au premier coup d'œil, n'obéir qu'à des lois aveugles et l'observation avec la plus fine induction ne peut arriver à la notion d'un être qui le gouverne intentionnellement, tel que le donnait l'instinct premier. Il est remarquable que cet instinct n'est pas faux; ce qui cadre bien avec nos idées sur le spontané et le réflexe (1). » Bien que la vraie philosophie ne naisse qu'avec la réflexion, Renan jette un regard plein de regret sur « ces époques primitives quand l'homme s'entretenait familialement avec les dieux. » Il partage avec Cousin l'opinion que la

nature tour à tour si gracieuse et si terrible qui fait une si grande partie de son bonheur et de sa misère, et influe puissamment sur toute sa destinée. C'est là d'abord que l'homme trouve Dieu. Plus tard il le trouvera aussi dans la pensée, dans les grandeurs qu'il y entrevoit. Mais les religions de l'esprit sont partout et nécessairement précédées par les religions de la nature. »

1. C. J., 39.

philosophie est pour les élites, tandis que la religion est nécessaire pour les masses. « Les religions sont des philosophies amalgamées d'éléments hétérogènes et par eux-mêmes de nulle valeur, dogmes concrets, cultes, pratiques, mythes, superstitions même, si l'on veut se servir de ce mot. C'est comme le nutritif mêlé dans l'aliment au non-nutritif, lequel n'est bon qu'à faire passer le nutritif. Et quoique le nutritif soit *du bon vrai*, il n'en est pas moins vrai que, mêlé au non-nutritif, il est meilleur relativement à l'estomac humain. De même qui pourrait digérer la pure fine fleur ? et ceux qui l'essayeront s'ils n'y mêlent rien soit de religion, soit de fantaisie mystique individuelle, demeurent toujours un peu secs (1). »

L'emploi exclusif de la raison sera donc le moyen d'acquérir la plus pure vérité. Mais Renan en 1845 n'en est pas au rationalisme pur. A sa faculté de raison se mêle une forte dose de « fantaisie mystique individuelle », et c'est pour cela qu'il s'attache à Cousin plutôt qu'à quelque philosophe plus sec, parce que plus impartial.

L'idéalisme dans le système de Cousin, sa doctrine de l'Absolu appliquée à la morale et à l'esthétique, contiennent de quoi contenter une nature imaginative et des sentiments élevés. Ne pouvant plus se joindre aux masses inconscientes et naïves, ni

1. N. C. J., p. 127.

même, à cause de sa soif de poésie, aux chercheurs de la vérité pure, il suivra désormais la route indiquée par Cousin dans le *Cours de 1818*. Par le culte de la beauté dans les pensées, les actes et les sentiments, il s'élèvera au-dessus des intérêts terrestres jusqu'au royaume de l'Absolu lui-même.

Dans la question de la morale, Renan a emprunté beaucoup de ses idées à Cousin.

Une des croyances qui sont restées fermes le plus longtemps dans la vie de Renan est la croyance à la liberté morale de l'homme. Il ne faut point essayer de rattacher cette conviction au système philosophique du jeune homme ; système qui, d'ailleurs, n'était pas fixe et défini. Mais la conviction de la liberté morale était innée en lui.

Il en constatait les effets en lui-même et ne cherchait pas d'autres preuves. « Oh ! la bizarre philosophie que cette philosophie du XVIII^e siècle, dit-il, prenant une sorte de plaisir, que je ne sais par quelle épithète caractériser, à déprimer l'homme, à lui ôter toute force vive, toute création, à lui faire tout emprunter à la nature, la parole et le chant aux oiseaux ; en sorte que le merle aurait eu naturellement ce que l'homme fut réduit à lui emprunter. Merci (1). »

1. C. J., 197.

Puisque « tout est cause », depuis la plus insignifiante des monades jusqu'à l'homme, le seul être doué de la faculté de se connaître lui-même, il est beau de contempler l'œuvre individuelle qui contribue, pour sa petite part, au progrès du grand Tout à travers les siècles. « Je me délecte dans cette imagination ; c'est mon plaisir ; j'aime à me voir les bras étendus comme le poulpe dans le monde, et agissant çà et là, et cela augmentant (1). » Tout contribue malgré soi à l'avancement du cosmos ; dès lors combien plus l'homme devrait travailler avec ses facultés morales, intellectuelles et esthétiques pour réaliser le plein perfectionnement de son être !

Renan et Cousin tombent d'accord sur ce que la morale est quelque chose d'absolu, indépendant de toute conception humaine du devoir. « L'acte est un moyen ; il est moral quand il a pour but de réaliser la vérité, immoral quand il a pour but de la violer, indifférent lorsqu'il est accompli sans aucune pensée relative à la vérité morale (2). » De même pour Renan, la morale « est loin d'être la pratique, elle rentre dans le cercle idéal ; c'est un des membres de la Trinité, qui font l'homme beau et heureux » (3).

La fameuse trilogie du Beau, du Vrai et du Bien,

1. C. J., 195.

2. *Cours de 1848*, 32^e leçon.

3. C. J., 239.

a laissé son empreinte sur toute l'œuvre de Renan, depuis le jour où il ouvrit le cours de 1818; et par elle il se rattache aux Romantiques. L'harmonie, déjà en cette vie, des trois aspects de l'idéal, est le but de toute la jeunesse romantique. S'élever par tout son être à la sphère de la beauté, être heureux, harmonieux, libre de toute chaîne terrestre, n'est-ce pas là la règle prêchée par M^{me} de Staël et léguée à tous ses disciples et ses imitateurs ? « Soyez vertueux, croyant, libre, respectez ce que vous aimez, cherchez l'immortalité dans l'amour et la Divinité dans la nature ; sanctifiez votre âme comme un Temple. » Voilà la profession de foi de l'auteur de *De l'Allemagne* : et Renan proclame la même doctrine. « Deux choses imposées à l'homme : 1^o être probe, condition *sine qua non*, mais qui seule n'est rien ; 2^o être beau, pur, idéal, refléter Dieu par tous les côtés... Il faut pour être vraiment homme, de la poésie, du vivant, du flexible. du céleste, de l'amour. »

Nous exposerons plus tard les conséquences pratiques d'une telle conception du devoir : il ne s'agit ici que de noter un fait important. C'est que « l'aristocratie intellectuelle » dont les critiques de Renan ont fait tant de cas, cette espèce d'anti-utilitarisme qui caractérisera de plus en plus ses écrits, dépend en premier lieu de cette conception romantique de la morale. Car enfin, qu'est-ce que Renan entend par la *beauté dans la vie* ? Malgré tous ses efforts

pour accueillir, avec un zèle égal, toutes les formes de l'activité humaine, il est néanmoins fermé de nature à l'un de ces aspects.

Il n'a jamais su concéder la moindre valeur spirituelle au travail pratique, à l'avancement matériel de la race humaine. Pour lui, le monde idéal est le seul qui existe réellement, ce monde qui contient toute la vérité, tout l'art, toute la vertu dans leurs formes parfaites et absolues. Il ne peut pas admettre un autre but pour l'homme « moral » que celui du dévouement entier à son idéal. Que la science s'abaisse au niveau des gens du monde pour leur être « utile » au point de vue de l'éducation, il ne le tolère point ; que le réformateur mêle des soucis de bien-être matériel à ceux de l'élévation intellectuelle, cela encore lui semble indigne de l'humanité. Et quant aux personnes qui ont pour toute ambition de devenir riches et puissants parmi leurs semblables, il n'a pas de mots assez forts pour leur exprimer son dégoût. Quelquefois il s'étonne de lui-même en voyant jusqu'où le mènent son instinct et le système qui en est l'expression. « Singulier système tout de même, déclarer rondement que tout ce qui de près ou de loin n'est pas pensée, n'est que sottise, avocats, procureurs, députés, négociants, tout ce monde enfin, ne sont que des sots qui aspirent du vent. Nier les neuf dixièmes de l'humanité, Qu'y faire ? J'ai beau regarder de bonne foi, je ne puis trouver

en tout cela une ombre de solide, quoique par une induction extrinsèque je suppose bien qu'il y en ait. Tant pis s'il en y a. Car je ne serais pas tout alors, et je veux être *le normal* (1). »

Ce mot « normal » revient souvent à cette période dans les écrits de Renan qui comprend par là l'homme idéal, celui qui aurait réussi à synthétiser en sa personne toutes les activités de l'esprit, et à se placer sur les hauteurs où elles s'associent pour former un seul Tout. Le savant qui s'occupe des faits sans regarder à la vérité philosophique initiale n'est pas *le normal*. « C'est aussi profane sauf l'utilité ultérieure que le banquier et l'épicier (2). » Mais le vrai savant qui s'agenouille devant la science comme devant une déesse suprême, combien sa valeur est plus grande que celle du professeur qui s'attèle à la tâche ingrate d'inculquer des faits insignifiants aux têtes creuses de ses élèves. « Savant, oui ! professeur fi ! (3) »

Plus logique que la plupart des hommes qui raisonnent ainsi, Renan étend ses principes jusqu'aux femmes. Il entrevoit la possibilité d'un avantage important pour les sciences à ce que les femmes s'en occupent. « Elles y trouveraient du vrai comme nous : mais pas le même vrai, ce serait une face de plus. Car le vrai que trouverait la femme ne serait pas ce-

1. N. C. de J., 122.

2. N. C. de J., 135.

3. N. C. de J., 115.

lui que trouverait l'homme, et cela complèterait ; un jour peut-être ce sera là un élément essentiel qui produira toute une face nouvelle. Car de même que la vie complète se compose d'homme et de femme, de même peut être la science complète et philosophique aussi. Jusqu'ici la science a été dans un sévère célibat qui a été utile pour son éducation mais peut-être un jour... Horreur qu'on dise à des êtres humains : *Vous n'êtes bons que pour le rôl et le potage*. De deux choses l'une, ou il y aurait de la valeur en ces vanités où il faut que la femme ait aussi sa fin dans l'idéal. Il est vrai qu'elle a le beau du sentiment et la morale (1). »

C'est de Cousin que Renan tient sa nouvelle Trilogie, qui lui remplacera désormais la Trinité chrétienne. Et c'est encore Cousin qui lui fournit le principe de psychologie qui sera la base de toutes ses recherches historiques.

La raison et la foi sont deux aspects d'une seule et même chose : la raison est l'intelligence qui réfléchit sur elle-même, tandis que la foi est un élan spontané qui saisit la vérité d'un seul coup. Renan fait l'application de cette théorie à l'histoire de l'humanité en général, puisque la philologie lui fournit toutes sortes de renseignements sur le développement de la civilisation depuis l'état primitif. « A l'en-

1. C. J., 291.

fance des peuples, on fait peu de cas de la vie. On tue et on reçoit la mort sans cérémonie... Plus la civilisation avance, plus on tient à la vie. Philosophie de ce fait. C'est qu'alors le sentiment de l'individualité est peu développé. La conscience est faible. La personnalité est d'autant plus aiguë que la civilisation progresse. De là l'égoïsme, le soin du moi, la concentration. Suivez l'induction de cette progression et vous arriverez au commencement, au spontané de M. Cousin et de M. Bautain (1). »

Il est intéressant de remarquer l'espèce de fascination qu'exercent, sur Renan ces époques d'enfance de l'humanité. On pourrait y voir encore un trait du romantisme, le culte de la « naïveté » du *Volkstümlichkeit* » tel que le pratiquait le Sturm-und Drang allemand à la suite de son chef Herder. « O qui mihi det ut dicavi quod de nostra origine sentio » s'écrie le jeune Français, presque un siècle plus tard.

L'histoire des religions offre un champ fécond à l'étude de la psychologie humaine et Renan ne tarde pas à y appliquer la théorie du spontané.

C'est d'abord la religion naturelle, sans croyances définies ni prétention à une révélation spéciale ; puis vient l'état réfléchi, quand les dogmes naissent, et qu'une religion se donne pour la seule vraie. Renan, toujours partisan de la pensée libre et spontanée dit :

1. C. J., 31.

« L'ancien système était bon et simple, plus moral et plus aimable (1) ». Et déjà il entrevoit le projet d'un travail important sur l'histoire des religions au point de vue psychologique.

Nous retrouvons aussi chez Renan le développement de cette théorie, dans la loi du syncrétisme et de l'analyse (2). Partout il croit voir des exemples de ce principe psychologique que la raison saisit d'abord l'ensemble d'une chose pour en démêler ensuite les différents éléments particuliers, et opérer enfin une synthèse nouvelle qui sera supérieure à tout.

« Le plus haut sommet des facultés humaines est cette confusion syncrétique qui fut aussi son état natif. Car à l'enfance de l'humanité il n'y a non plus aucune distinction : tout est fondu en un. Un même fait psychologique était sentiment, sensation, réflexion, jugement, tout. L'analyse est l'état intermédiaire (3). »

Et à l'avenir il y aura retour à l'état primitif, mais en ajoutant toute la lumière acquise à l'aide de la raison réfléchie ; « pour l'ultérieur, synthèse en tout cela se réunit de nouveau, mais qui n'a pas encore

1. C. J., 70.

2. *La célèbre théorie du langage, et du rôle de la spontanéité dans sa création, doit son origine à Cousin, bien que Renan ait trouvé encore un appui dans les livres de Herder.*

3. N. C. J., 103.

de nom. Ce ne sera même pas celui de philosophie, car il est partiel (1) ».

Cette synthèse nouvelle ne saurait être atteinte que par un éclectisme universel, et c'est par là encore qu'on peut rattacher le système personnel de Renan à l'Éclectisme philosophique de Cousin. « Toutes nos idées sont antithétiques en ce sens qu'elles ont toutes leurs contre-parties négatives. Bien-mal. Alors les esprits se partagent exclusivement entre les deux membres de l'antithèse. Tout est bien, tout est mal. De là la nécessité de la synthèse éclectique (2). » Chacun reconnaîtra ici l'écho des principes hégéliens, et c'est à Cousin seul que Renan est redevable pour l'initiation à la philosophie allemande. Il ne fait qu'une seule allusion à Hegel dans les *Cahiers* et celle-ci dans un sens très général, en le rapprochant de Cousin — ce qui montre qu'il ne faisait pas d'études spéciales sur le philosophe allemand — « L'esprit spiritualiste est évidemment vrai, seul digne de l'homme. Mais la science matérialiste est vraie aussi. Tout cela je le jurerais sera concilié. J'ai entrevu tout à l'heure le nœud dans un éclair. Cabanis et Gall seraient maintenus pour les faits, la science ; Cousin et Hegel pour la manière de voir. Tout cela vrai à la fois dans son ordre (3). »

1. N. C. J., 261.

2. C. J., 361.

3. N. C. 108.

Chacune des monades qui composent l'univers travaille, grâce à la force qui la constitue, au plein perfectionnement de son être. Conséquemment, ce sera l'œuvre de l'homme de réaliser cette synthèse de toutes ses facultés sans laquelle il ne pourra pas être « normal ». Renan croit fermement à l'avènement d'un état idéal où la création, l'homme y compris, sera parvenue au plus haut degré possible de développement. Il répète avec conviction la formule de l'optimisme historique. « L'humanité embrasse tout, profite de tout, avance toujours et à travers tout (1). » Les éléments qui semblent à première vue compromettre ses progrès ne font que ralentir sa marche, l'empêcher d'aller trop vite. « Oui, remarque Renan, il ne faudra pas renoncer à l'idée du progrès, supposé qu'en cent ans on en revienne au point où nous en sommes, car je le répète, nous digérons trop vite. Grâce donc à toutes ces attaches qui nous tirent en arrière, au clergé, à la scolastique, etc. C'est un vilain rôle mais il est utile. Ces hommes sont détestés mais il rendent un vrai service (2). » L'imagination poétique de Renan se représente l'humanité en route vers sa destination, comme un « oiseau de paradis qui couve en volant » (3). Il n'y a pas d'arrêt, pas d'état stable

1. Cousin. *Cours de 1828*.

2. C. J., 69.

3. C. J., 221.

dans l'histoire. Chaque époque, après avoir traversé temporairement la même phase que l'époque précédente, la dépasse un peu, grâce au principe de vérité qui est au fond de la création. Deux facteurs principaux servent à hâter sa course : le premier, c'est le peuple naïf et spontané ; le second, c'est le grand homme. « L'humanité marche comme une armée. Les grands hommes forment les éclaireurs avancés, le gros suit de plus ou moins loin (1). »

C'est l'humanité en masse qui fournit les idées nouvelles lesquelles donnent naissance à une nouvelle époque ; le grand homme n'est que l'interprète du peuple, et celui qui résume en lui tous les éléments confus et les courants divers.

« On a trop dit que le grand homme est celui qui donne l'impulsion à son siècle et le mène. Cela était bon du temps de Charlemagne. Désormais le grand homme sera celui qui prendra le ton de son siècle et s'y conformera (2). » Evidemment, il faudrait voir dans cette opinion encore un écho de Cousin, et de sa philosophie de l'histoire (3). « Donnez-moi la série des grands hommes, dit-il, tous les grands hommes connus, et je vous ferai l'histoire du genre humain... La fortune d'un grand homme est de

1. N. C. J., 16

2. N. C. J., 106.

3. *Cours de 1828*, p. 207, 210.

représenter mieux qu'aucun autre homme de son temps les idées de son temps, ses intérêts, ses besoins. » Renan aussi voudrait essayer une classification psychologique des grands hommes car « ce serait une expression d'une foule de lois belles et profondes, de l'histoire littéraire surtout (1). »

Une telle tentative appartiendrait au domaine de l'histoire plutôt qu'à celui de la philosophie ; et nous remarquons qu'à mesure que l'esprit de Renan mûrit et trouve un appui solide parmi toutes les formes de la pensée humaine, il s'éloigne davantage des abstractions et des spéculations théoriques pour s'en tenir aux phénomènes visibles de la vie. Il n'abandonnera pas entièrement la philosophie ; mais il dira lui-même : « Ma philosophie à moi est à peu près ce que d'autres appellent littérature ». Pourquoi ? parce que la « littérature », y compris l'histoire, est le symbole écrit de l'Esprit. L'humanité n'est qu'une partie de l'Infini idéal mais elle a le privilège inestimable de pouvoir se rendre compte de sa destinée et de la destinée des autres parties. Ainsi l'étude de son lent développement sera, pour qui sait saisir l'esprit de la parole écrite, un indice plus sûr qu'aucun autre du progrès de l'Idéal.

1. C. J., 193.

DEUXIÈME PARTIE

LA SCIENCE DE L'HUMANITÉ

CHAPITRE PREMIER

L'histoire

En quittant le domaine de la philosophie pure, pour entrer dans celui des sciences historiques, Renan n'a point été obligé de réformer les principes déjà acquis.

Au contraire, la philosophie de l'histoire que lui a enseignée Cousin lui sert comme guide dans le choix des historiens et dans la compréhension de ses lectures.

Il ne devait pas chercher longtemps pour trouver la mise en œuvre de l'idéal cousinien, l'historien qui aperçoit dans la chronique du passé le « principe de la force vive de l'humanité qui se crée ».

Le grand romantique, Jules Michelet, offrait à Renan les matériaux propres à sa tâche, laquelle con-

sistait à chercher le Dieu incarné dans l'humanité.

Deux liens unissaient les esprits, par ailleurs si divers, de ces deux penseurs : la poésie et l'érudition historique. Le but, fixé par Michelet à l'histoire, c'est la « résurrection intégrale du passé », à l'aide de l'imagination et de la sensibilité. Donc il n'aura pas trop de tous les documents existants, ainsi que d'un talent poétique créateur, pour transformer le squelette des faits en un beau corps vivant et coloré. La poésie et la science combinées, n'est-ce point là l'idéal de Renan ? Il écrit : « On me dira : Quoi ! tu t'occupes du passé, tu donnes valeur à l'érudition s'appliquant à des objets non littéraires, aux guerres, aux usages des peuples, et tu ne donnes pas de valeur à ces objets ? Ce n'est pas à l'érudition seule en elle-même que j'attache valeur, mais ce à quoi elle me conduit, ce dont elle est la condition (1). »

Ce que Renan a senti et apprécié chez Michelet, c'est son style vif et imagé, et sa philosophie idéaliste où retentissent vaguement des échos du panthéisme allemand. Michelet partage avec tous les esprits romantiques la conception du génie comme le reflet de Dieu dans le monde, le modèle de l'humanité arrivée à son plus haut degré de développement. Nous avons déjà rencontré chez Cousin cette thèse du grand homme qui est l'âme du peuple, et Miche-

1. C. de J., 258.

let la soutient aussi. « C'est là vraiment qu'on peut dire *Vox populi vox Dei*. Le peuple en fait un Dieu — on le met hors de la nature, celui qui fut la vraie nature — on exclut de l'humanité celui seul qui était homme... (1) Eh ! laissez-le donc parmi nous, celui qui fait la vie d'ici-bas. Qu'il reste homme, qu'il reste peuple (2). » Renan se range du côté de Michelet, dans son besoin de tout humaniser, jusqu'au Fils de Dieu. Dans le domaine de l'humanité géniale, la distinction entre divin et humain lui semble disparaître et se confondre dans la catégorie de l'Idéal.

« On se dit disciple de Platon, de Descartes, etc., sans les adorer, pourquoi ne se dirait-on pas disciple de Jésus sans l'adorer, le regardant comme le plus grand des hommes, le moraliste par excellence, et s'attachant à lui ? En ce sens tout homme doit être chrétien (3). »

Renan doit à *L'Histoire de France* une grande quantité de renseignements sur la psychologie du peuple français ; moins patriote que Michelet, il essaie d'étendre à l'humanité tout entière les principes que Michelet découvre chez les Français seuls. Dans le livre *Du Peuple* par exemple, Michelet glorifie sa patrie, comme un homme du peuple et non en considérant le patriotisme comme un phénomène

1. *Du Peuple*, chap. 5.

2. Chap. 7, p. 190.

3. C. J., 406.

impersonnel s'attachant à la psychologie générale.

Renan cite le passage : « Ne dites pas, je vous prie que ce ne soit rien du tout que d'être né dans le pays qu'entourent les Pyrénées, les Alpes, le Rhin, l'Océan (1).

« Prenez... le plus pauvre des hommes, mal vêtu et affamé, celui que vous croyez uniquement occupé des besoins matériels. Il vous dira que c'est un patrimoine que de participer à cette gloire immense, à cette légende unique qui fait l'entretien du globe. » Renan n'aime pas cette dernière phrase qui « n'est plus philosophique », car elle ne s'applique qu'au cas particulier des Français. Mais pour ce qui est du patriotisme en général, Renan est parfaitement d'accord avec Michelet.

« Il faut de la gloire à chacun ; nul ne peut vivre sans cela... Or, pour l'humble, la source de gloire est comme tarie ; que fera-t-il, que dira-t-il ? Eh bien ! il y a là une réserve commune de gloire, un dépôt commun où vont puiser ceux qui n'en ont pas, c'est le surabondant des grands hommes qui est placé là sous l'étiquette France et mis à la disposition de tous... Grâce donc à ce qui permet au peuple de s'exalter en lui-même (2). » Mais pour l'homme intellectuel, il ne pourrait pas être question d'un sentiment. « L'académicien a sa gloriole ailleurs, il y sera

1. P. 65.

2. C. J., p. 268.

peu sensible. Et j'avoue pour ma part que j'y suis fort indifférent. Je vendrais la France pour trouver une vérité qui fit marcher la philosophie... Que les Cosaques viennent, pourvu qu'ils me laissent les bibliothèques, des penseurs pour commercer, une académie pour m'entendre et liberté de penser et de dire ! Je m'anoblirai intérieurement ; que m'importe que la vanité s'attache au nom de France ou de Cosaques (1). »

Voilà qui met au jour un abîme entre les deux tempéraments ; et cependant, l'œuvre de Renan est pleine de Michelet, non seulement dans sa jeunesse mais plus tard, lorsque il aura choisi le genre littéraire qui lui convient. L'enthousiasme pour tout ce qui se rattache à l'histoire des idées, l'interprétation personnelle de ces idées, le romantisme philosophique qui voit dans les monuments historiques le symbole et la conséquence d'une force vitale, tout cela formait un lien étroit entre le poète-historien humanitaire, et l'historien-poète individualiste. « Ce sont des fous, dit Renan, des écrivains comme Michelet et Quinet, qui s'emportaient d'enthousiasme patriotique : mais les fous font quelquefois des choses très bizarres et très fortes (2). »

Un historien d'une toute autre catégorie a aussi joué son rôle dans la formation intellectuelle de Renan : Guizot.

1. C. J., 246.

2. C. J., 254.

Sa méthode, principalement, le recommandait au jeune homme. Car Guizot aussi, concevait la tâche de l'historien comme une reconstruction synthétique embrassant tous les éléments de l'humanité. « Évidemment, dit-il, dans son résumé du *Cours sur la civilisation en France*, érudite ou philosophique, l'histoire jusqu'ici n'a jamais suivi simultanément l'homme dans toutes les carrières où son activité s'est déployée (1). Jusqu'à nos jours, on peut le dire, les études historiques, philosophiques aussi bien qu'érudites ont été spéciales, bornées ; on a écrit des histoires politiques, législatives, religieuses, littéraires ; de savantes recherches ont été faites, de brillantes considérations ont été présentées sur la destinée et le développement des lois, des mœurs, des sciences, des lettres, des arts, de toutes les œuvres de l'activité humaine ; on ne les a point considérées ensemble, d'une seule vue, dans leur union intime et féconde (2). » Dans son histoire de la civilisation en France, l'auteur vise ce but ambitieux : examiner tous les éléments de la vie et leurs rapports mutuels. Il ne craint pas de s'embarquer dans les discussions philosophiques lorsque le sujet l'exige.

Quand il parle des questions débattues en Gaule au v^e siècle, il fait sur le Pélagianisme une petite dis-

1. *Histoire de la civ. en France*, p. 387.

2. 30^e leç. Résumé du Cours.

sertation où l'on entend résonner encore les phrases célèbres de Cousin.

Renan rapproche Guizot de Bautain (1) pour ce qui concerne l'acte libre, isolé des circonstances morales qui l'accompagnent : « Certains changements, certains événements moraux s'accomplissent et se déclarent dans l'homme sans qu'il en rapporte l'origine à un acte de sa volonté, sans qu'il s'en reconnaisse l'auteur... J'entire cette seule conséquence : indépendamment de l'activité volontaire et réfléchie de la pensée, un certain travail intérieur et spontané s'accomplit dans l'intelligence de l'homme, travail que nous ne gouvernons pas, dont nous ne contemplons pas le cours, et pourtant réel et fécond (2). »

Mais Guizot historien des mœurs anciennes fournit plus d'exemples à Renan que Guizot psychologue. Il trouve dans les descriptions de ces Germains primitifs des ressemblances frappantes avec les Hébreux et des traits caractéristiques de toute l'humanité primitive. Ce que Guizot constate chez les Germains concorde merveilleusement avec l'enseignement de Cousin sur la conscience du moi. « J'ai trouvé dans M. Guizot une pensée qui m'a toujours frappé ; c'est la tendance de toutes les législations anciennes à absorber l'individu dans l'État, à le saisir par tous les

1. C. J., 25.

2. *Hist. de la Civ.*, t. I, 5^e leç.

côtés, à ne lui laisser presque aucune liberté de développement. Idée qu'on retrouve dans les politiques modernes qui ont calqué les anciens : Fénelon, Bossuet même (celui-ci par un autre motif, il a calqué la Bible) ». Guizot fait voir que le sentiment de la liberté et de l'indépendance individuelle est né avec les Germains. « Les Germains nous ont donné l'esprit de liberté, de la liberté telle que nous la concevons et la connaissons aujourd'hui, comme le droit et le bien de chaque individu, maître de lui-même et de ses actions et de son sort, tant qu'il ne nuit à aucun autre. Fait immense car il était étranger à toutes les civilisations antérieures (1). »

L'esprit large et l'érudition stable de Guizot l'empêchent de tomber dans l'erreur de l'exclusivisme qui constitue un véritable égarement aux yeux du jeune éclectique. Par exemple, un préjugé populaire voudrait attribuer à l'influence du Christianisme seul tout le progrès de la civilisation depuis son apparition parmi les hommes.

Pour la réfutation de ce point de vue Renan renvoie à Guizot où il blâme cet exclusivisme, et reconnaît trois ou quatre causes des institutions :

« L'autre système ressemble à ces vieilles hypothèses qui voulaient en psychologie et physique tout faire porter sur un point. La bonne méthode (écos-

saise) est de rétablir la pluralité des causes quand on ne peut scientifiquement tout réduire à une (1). »

Bien que Renan admire la façon dont Guizot s'occupe de tous les éléments de l'esprit humain et veuille lui aussi faire de même, il a une prédilection marquée pour tout ce qui appartient au domaine religieux dans l'humanité. Sa nature hautement poétique trouve dans les vieux livres sacrés, les légendes des saints, les anciens mythes, un contre-poids aux froides abstractions de ses études scientifiques ou mathématiques. La lecture de Cousin lui avait appris à voir dans ces monuments d'une civilisation disparue les premières ébauches philosophiques de l'humanité, le premier pas de la Raison humaine vers la connaissance de l'Absolu.

« Envisagée à un certain point de vue, la mythologie antique est belle et pure. Elle n'est que la consécration allégorisée de tout ce qu'il y a dans la vie de l'homme de suave et de saint. C'est un énoncé poétique de belles vérités morales (2). »

Les livres sacrés primitifs sont de très précieux documents, puisqu'ils renferment tous les éléments de l'humanité. « Tout y est dans tout, rien de mis à part (3). »

Tout ce qui fait partie des systèmes religieux an-

1. N. C. J. 239.

2. C. J. 131.

3. C. J., 211.

ciens paraît beau et poétique aux yeux de Renan. C'était alors l'époque du spontané, quand tout s'accomplissait librement et par instinct ; aujourd'hui tout est fait par imitation, par tradition, par réflexion. « Par exemple ces vieilles lois d'abstinence, d'animaux assommés, de sang, etc. C'est fort beau, très moral, c'est l'éducation humaine de l'humanité, il ne faut pas s'en moquer, et maintenant quel est le résultat de ces institutions merveilleuses jadis ? C'est de faire qu'il faudra pour telle classe un boucher particulier, qui tue d'une certaine façon. Voilà comme la plus belle conception devient dans la conception matérialisante, pétrifiante des religionnaires, une pure affaire d'abattoir ou de cuisine (1). »

Les mythes et les miracles sont merveilleux pour la peinture de l'état de la civilisation antique (2) ; par leur interprétation, on peut reconstituer tout ce monde primitif qui serait autrement inaccessible. Ainsi les travaux d'Hercule signifient la lutte de l'humanité contre la nature ; Hercule est le type de l'Homme avec ses forces et ses faiblesses (3).

Ainsi Renan ajoute au tableau déjà assez fidèle que trace Guizot de l'esprit humain dans son développement historique, l'élément religieux, qui résume en lui la philosophie, la morale et la poésie.

1. C. J., 152.

2. C. J., 198.

3. C. J., 154.

La « *Symbolique* » de *Creuzer*, citée dans les *Nouveaux cahiers* contient une masse de faits relatifs aux mythes anciens ; Renan est ravi du haut idéalisme révélé dans ces vieux symboles ; il voudrait réintroduire ce genre de peinture dans l'art moderne religieux (1).

Faut-il conclure de ces recherches dans le domaine de l'histoire, que Renan ait trouvé réalisé chez les grands historiens français son idéal dans le genre littéraire philosophique ? Il y a de l'idéalisme chez un Michelet ; de la philosophie au vrai sens du mot chez un Guizot ; de l'érudition profonde chez les philologues comme Quatremère et Le Hir. Que peut-il manquer chez eux pour que Renan soit obligé de faire cet aveu : « Cet esprit français même lorsqu'il est le plus brillant, M. Guizot, M. Villemain ne me satisfait pas » (2) ? Il nous le dit d'ailleurs dans le passage suivant : « Ah ! que j'aime mieux mon Allemagne toute pure et belle, prenant au vrai la science et la morale, que cette manière qui subordonne tout à l'action et se fait idolâtre de je ne sais quel progrès plat et sans idéal poétique (3).

« Subordonner tout à l'action », voilà ce que Renan n'a jamais su comprendre ni pardonner. Et l'histoire

1. N. C. J., 194.

2. N. C. J., 285.

3. N. C. J., 186.

qui se fait un devoir d'étudier les institutions politiques, les guerres, les constitutions, ne vaudra jamais à ses yeux celle qui s'astreint à saisir sur le vif la pensée intime et le sentiment caché des hommes.

Il est vrai que les actes sont précieux comme symboles visibles de l'individualité qui les produit ; que les institutions, les mœurs, les événements politiques reflètent l'âme d'un peuple, et valent la peine d'être dépouillés. Mais combien plus claire et plus pure apparaît cette âme dans les productions spontanées de son génie créateur. C'est dans l'art, dans la littérature que l'esprit de l'humanité donne sa mesure.

Le petit étudiant à la recherche d'une grande philosophie de la vie ne s'attardera plus auprès des savants et « des gens prosaïques ». Persuadé par ses études philosophiques que la vérité ne réside dans aucune forme exclusive de la science humaine, il entreprendra la synthèse nouvelle qui seule la révélera aux hommes. Et il espère trouver la plus parfaite réalisation de cette synthèse chez les serviteurs de l'Idéal, chez les poètes, les esthéticiens, les amateurs du Beau dans toutes ses manifestations. Car le trait distinctif de ces hommes c'est le désintéressement parfait, la poursuite de la beauté seule par l'amour de la seule beauté. Ceux-là s'appellent les vrais philosophes, car ils vivent dans le monde sans être

du monde, le contemplent comme les spectateurs aux jeux olympiques.

Ils possèdent la « philosophie vitale, science du contemplateur qui n'embrasse rien pour critiquer tout et cela pourtant avec feu et enthousiasme (1) ».

1. C. J., 246.

CHAPITRE II

Le domaine de l'Idéal

On a énoncé cette opinion bientôt érigée en croyance que le sentiment esthétique ne s'est éveillé chez Renan qu'à l'occasion de son voyage en Italie, en 1849. On l'a imaginé antérieurement à cette date comme s'occupant exclusivement de « science », de ces recherches érudites sur les langues et les civilisations primitives qui, en effet, ont toujours été une des grandes préoccupations de sa vie.

Mais, nous l'avons vu, ce jeune savant doublé d'un philosophe n'a pas autant tardé à révéler le grand paradoxe de sa nature. Les *Cahiers de Jeunesse* démontrent suffisamment que seule une conception des plus idéalistes et des plus poétiques de l'existence a pu contenter un esprit alors beaucoup plus artiste que savant. On dirait une sorte de crise poétique, par laquelle il passe pendant les années 1845-1848, années de haute tension morale et intellectuelle où tout son esprit se donnait exclusivement à l'étude et à la contemplation. Même avant 1845, Renan fait

preuve d'un sens littéraire et artistique très éveillé. Seul le manque d'aliment a retardé l'épanouissement de sa nature esthétique. Au séminaire les directeurs d'études éprouvaient une profonde aversion pour la littérature pure. Renan nous raconte que le *Télémaque* et un vieux roman à thèse par Gérard constituaient ses seules lectures récréatives (1). A Saint-Sulpice, où il débute dans l'étude de la langue allemande, il apprend à connaître Herder et Goethe, mais la littérature reste pour lui chose secondaire. Cependant il pressentit chez ces auteurs, même après une vue hâtive et superficielle, « un génie nouveau fort différent de celui de notre xvii^e siècle » (1).

Qu'il fut ennemi du classicisme français, ses relations avec son professeur de rhétorique le prouvent suffisamment. Les notes écrites en marge d'une *Rhétorique* de Victor Leclerc (datant de 1843) témoignent d'une prédilection instinctive pour le romantisme et d'une haine irréflechie pour tout ce qui est autorité et convention en fait de littérature. Il se dresse contre les opinions de Leclerc et se déclare hardiment contre le faux lyrisme du xviii^e siècle. « Comparez cette poésie pâle et émoussée aux angles à la manière poétique et sentie dont la poésie dite romantique a abordé le même sujet. »

Concevoir la poésie comme un jeu d'esprit qui amuse

1. *Souvenirs*.

et qui distrait, voilà ce qui scandalise Renan. « Horreur ! Sottises ! » écrit-il à ce propos en ajoutant plusieurs points d'exclamation.

L'expression la plus nette et la plus personnelle de ses tendances esthétiques se lit là où il est question, dans ce même livre, de Racine fils. « Ah, le charmant poète ! qu'il comprenait bien son art ! Voilà bien ce pâle classicisme concevant la vie comme une route sèche et monotone, sur laquelle de temps en temps on s'amuse froidement avec l'idéal et cela encore en se coupant soigneusement les ailes. Pour nous c'est une voie lactée, blanche, céleste et lumineuse sur un fond bleu, parsemé d'étoiles (1). »

C'est dans cette voie lactée que tous les Romantiques de n'importe quel pays et de quelle époque ont marché à la poursuite de l'Idéal. La fleur bleue de Novalis et de Tieck appartient au même paysage, car il est à remarquer que le bleu est la couleur des choses de l'Esprit.

Les *Cahiers de Jeunesse* nous permettent d'assister à la formation d'une doctrine esthétique qui jouera dans la vie de Renan un rôle plus important que n'importe quelle théorie métaphysique ou morale.

En s'en tenant aux indications du texte on peut affirmer que Renan a suivi pendant les années 1845-

1. Les idées littéraires de Renan en 1843-1844. Jules Wogue. *Revue Bleue*.

1846, plusieurs cours de littérature à la Sorbonne et au Collège de France. Ceux dont il parle le plus fréquemment et avec le plus d'enthousiasme sont les cours d'Ozanam sur la littérature anglo-saxonne (1845 1^{er} semestre) et sur la littérature de l'Italie (2^e semestre) ; on peut encore ajouter à cela un cours de Littérature française au Moyen âge, fait par Gérusez, un cours d'Histoire de la poésie dramatique en France de 1645-1665, et un autre sur l'Usage des passions dans le drame depuis le xvi^e siècle jusqu'à nos jours ; ces deux derniers par Saint-Marc Girardin en 1845, et, finalement, un cours de littérature grecque par Egger, en 1846.

Il faudrait citer aussi une quantité de livres d'histoire ou de critique littéraire qui ont fourni à Renan les connaissances nécessaires à la formation d'une théorie de l'art. Quelques-uns de ces ouvrages se lisent encore aujourd'hui, mais la plupart ne dépassent point le niveau de la médiocrité. Voilà qui met en valeur l'indépendance d'esprit propre à Renan pour qu'il pût en tirer des vues originales et capables de nous intéresser encore à l'heure actuelle. Parmi ces œuvres les plus importantes sont : *Le Cours de littérature française au XVIII^e siècle*, de Villemain, *l'Histoire abrégée de la littérature classique ancienne* de Ficker traduit de l'allemand par Theil, *l'Histoire de la poésie des Hébreux* de Herder, les *Portraits littéraires* de Sainte-Beuve, les deux critiques de

M^{me} de Staël : De l'Allemagne et De la littérature ; et enfin le livre déjà tant cité et qui a fourni ses bases à l'esthétique de Renan, *Le Cours de 1818 sur le Beau, le Vrai, le Bien* de Victor Cousin. Les livres que comporte cette liste sont de deux sortes ; d'abord les ouvrages de critique pure qui se limitent à l'examen des faits historiques sans les rapporter aux principes généraux de l'art ; et ensuite les ouvrages philosophiques qui n'envisagent les productions de l'art que comme des conséquences de certaines lois esthétiques. A la première classe appartiennent les cours de Gérusez, d'Egger, d'Ozanam et les œuvres de Sainte-Beuve et de Ficker, à la seconde le cours de Girardin et les livres de Herder, de M^{me} de Staël et de Cousin. Ce sont ces derniers qui fournissaient à Renan les principes d'après lesquels se formeront ses goûts littéraires ; les autres lui donnaient une culture littéraire très variée et des exemples concrets auxquels il pouvait appliquer sa théorie de l'art en général.

Nous savons déjà par l'examen des théories métaphysiques de Renan que sa conception de l'art sera toute idéaliste. L'art appartient à ce cercle mystérieux de la « trinité qui font l'homme beau et heureux », donc il ne cédera la place ni à la morale pratique, ni à la science. Le sentiment esthétique se distingue également du plaisir et de l'utilité. Il est un des liens qui rattachent l'homme à son origine

divine, la faculté qui le pousse à imiter la création divine par la réalisation en forme sensible de son idéal suprasensible. « L'utile est trop près de l'homme, son élan ne peut s'y arrêter, il se porte nécessairement au delà dans la sphère idéale où est le beau avec ses compagnons (1). »

L'esthétique allemande, transmise par l'intermédiaire de Cousin, a certainement laissé son empreinte sur l'esprit de Renan. Son romantisme rappelle celui de *Schelling* dans le *Weltseele*, celui de *Gœthe* dans *Faust*, celui de *Schiller* dans les poèmes philosophiques pour ne parler que des plus illustres.

Pour ces hommes, la beauté est un principe universel, une émanation idéale dont le génie humain est l'interprète imparfait. Au lieu de faire partie de la Nature visible et extérieure, l'art s'en sépare et la dépasse. Il est la plus haute réalisation de la pensée, l'Absolu. Sur cette conception repose toute la différence entre l'esthétique classique et l'esthétique moderne.

« Le beau dans la nature, dit Hegel, n'apparaît que comme un reflet de la beauté de l'esprit, que comme une beauté imparfaite qui, par sa substance même, est renfermée dans celle de l'esprit » (cité par Lévy-Bruhl) (2).

1. C. de J. 346.

2. *L'Allemagne depuis Leibniz*, Hachette, 1890.

Cousin s'attache à cette doctrine et l'introduit dans son esthétique sous une forme simplifiée. « La forme n'est jamais une forme toute seule ; elle est la manifestation de quelque chose. La beauté physique est donc le symbole d'une beauté intérieure qui est la beauté spirituelle et morale, et c'est là qu'est le fond, le principe, l'unité du beau... La beauté consiste dans l'expression de l'âme, dans la matière ; ce n'est que par l'expression que la nature est belle (1). »

Renan partage nettement cette opinion ; bien qu'il admire jusqu'à un certain point l'art classique avec son harmonie et sa grâce, il ne sera jamais helléniste. « On aura beau faire, avoue-t-il, les conceptions matérielles de notre poésie seront toujours moins belles que celles des Grecs, et cela tient même à notre climat, qui fait grelotter, qui fait rester chez soi. Ceci s'applique surtout à l'Allemagne. Ainsi, quand Goethe dans *Faust* a voulu lutter de conception (Cf. la scène d'Homunculus), il a été obligé de se jeter dans le laid, qui, il est vrai, ne manque pas de beauté, mais qui enfin est le laid. Méphistophélès et ce qu'il aime sont tout germaniques. Non, ne luttons pas avec eux sur ce point ; nous n'en avons pas besoin ; nous avons l'intérieur, le cœur, l'âme, l'esprit, la science, la philosophie, la vraie science de l'intérieur. Je parle surtout de la Germanie. Car elle seule est originale (2). »

1. *Cours de 1818*, 13^e leç., éd. 1836.

2. C. J., 147.

Evidemment la beauté purement sensible a moins de valeur aux yeux de Renan que la beauté morale et intellectuelle.

« Cette poésie antique, tout extérieure, toute répandue sur le monde, pouvait suffire à ces peuples anciens tout extérieurs, mais non à nous, nations psychologiques par excellence. Il nous faut l'âme partout (1). »

La beauté est indépendante des formes matérielles dans lesquelles elle se manifeste, comme la vérité l'est de l'intelligence humaine qui la conçoit. Toutes deux se confondent dans la catégorie de l'Idéal ; se rencontrent-elles également dans la catégorie du Réel ? C'est-à-dire, les deux manifestations de l'Absolu que l'homme appelle Science et Art désignent-elles la même chose, ou ne seraient-elles pas plutôt en relation antithétique ?

Renan se donne beaucoup de mal pour résoudre ce problème, et il ne paraît pas y avoir pleinement réussi. Il aperçoit la possibilité de deux attitudes opposées envers la vie, l'attitude qui considère la « face scientifique » ou les choses, et celle qui se tourne vers la « face poétique » ou l'âme (2). Mais n'y aurait-il pas moyen de les concilier un peu, de les synthétiser dans une vue d'ensemble ? Cela dépend de la façon dont

1. C. J., 392.

2. N. C., 259.

on entend le mot « science ». Il y a deux sciences : celle qui s'occupe des faits matériels et celle qui s'attache à la vie, productrice de faits et de forme, la « science vitale » selon le mot de Renan. Il aurait bien voulu plaider pour ces deux conceptions ; plus tard il le fera, quand l'état de poésie aura fait place à la réflexion dont s'accompagnera désormais sa spontanéité. Pour le moment il éprouve une grande difficulté à devenir un érudit et un homme de science positive. Il ne peut pas s'approcher de la science sans revêtir la robe du philosophe et du poète. « J'en suis venu à ce point de pouvoir passer de ma grammaire hébraïque à la lecture de Lamartine sans me sentir brusqué ; tant mieux. » C'est que la grammaire hébraïque est liée intimement à l'histoire d'un peuple, et d'un peuple religieux et idéaliste. « Pourtant, que je passe aux mathématiques, je sens une pénible secousse. » Car celles-ci ne sont que sciences exactes, elles « ne peuvent rien créer, ce sont comme des définitions de *mots*, abréviations, jeu de synonymes... J'imagine les mathématiques comme une chaîne vide, mais remplissez un quelconque des anneaux, tous les autres à l'instant se trouvent remplis (1). »

La science donc, qui est digne d'être mise au même niveau que l'art, est celle qui cherche les vérités de la vie, comme l'art doit en chercher les beau-

1. C. J., 288.

tés. « Nulle part, dit Renan, on ne sent mieux l'opposition des deux faces de l'esprit humain : science et esthétique, que dans leur manière d'envisager et de chercher leur objet dans le corps humain. L'esthéticien (artiste ou poète) le considérant dans son tout, dans sa vie avec ses couleurs, et y cherchant le beau sous le sensible. Le savant le prenant hideux, puant, le découpant et cherchant le vrai dans ses muscles et ses tendons. Le sensible est ici hideux mais il y a du vrai, donc du beau, il cherche le beau sous le vrai, beau plus caché, mais réel (1). »

Le titre suprême de la science, c'est le désintéres-

1. C. J., 149.

2. Il est curieux qu'un esthéticien moderne, M. Souriau, ait trouvé le même exemple pour soutenir une thèse un peu différente de celle dont il est question ici mais présentant cependant certaines analogies avec elle. Souriau veut montrer que Kant a tort en préférant les beautés libres à la beauté adhérente, qu'au contraire, la beauté de finalité y est supérieure. L'utilité d'un objet, bien qu'elle ne constitue pas son titre à la beauté, n'est pas pourtant incompatible avec elle. La conformité d'une chose à ses fins nous prévient en sa faveur, particulièrement lorsque ces fins sont élevées et nécessaires au « plein épanouissement de la vie consciente ». « Des entrailles sont choses horribles à voir ; mais, qu'on le remarque bien, ce qui nous fait surtout horreur c'est qu'elles soient brutalement exposées au dehors : un mystère de la vie a été violé. Dans les conditions où elles sont utiles, c'est-à-dire, en place et cachés, sont-elles encore une laideur ? Déparent-elles un organisme ? *En les considérant comme appareil digestif, on devrait leur trouver encore une certaine beauté physiologique, résultant de leur bon fonctionnement.* » (*La beauté rationnelle*, p. 209.)

sement. « La science est pour elle-même. Elle veut bien se prêter au collège, et se rapétyisser pour entrer par sa porte, mais c'est une grâce de sa part. La science est une partie du tout de l'homme fait : or, il arrive, par accident, qu'elle a de plus une utilité secondaire : c'est de servir dans l'éducation. »

Renan partage avec tous les Romantiques de son siècle la haine de la mécanicité et de l'industrialisme. Parmi les quelques livres de fiction qu'il lisait, il en est un écrit par un contemporain, Emile Souvestre, dont il parle plusieurs fois et toujours avec approbation. C'est, sous forme de roman satirique, une attaque dirigée contre les tendances trop mécaniques et matérialistes du siècle. *Le monde tel qu'il sera* raconte les aventures de deux amoureux qui, en 1846, sont transportés de Paris au Pays des Intérêts-Unis en l'an 3000. Le jeune couple circule dans le nouveau royaume, observant, critiquant, faisant des comparaisons. L'auteur place dans leur bouche ses propres réflexions à l'égard de la France d'alors (1846). Tous les traits sont forcément exagérés, mais la satire touche piste et les effets sont habilement préparés. Renan loue surtout une description d'une prison, où la moitié des détenus sont réduits d'abord à l'idiotisme, pour être moralisés ensuite. L'autre moitié est soumise au régime des distractions. On leur fait mener une vie mondaine, occupée par des concerts, des spectacles, des bals masqués (sans gardes municipi-

paux), dans le seul but de leur ôter tout désir d'évasion. Renan remarque, avec un dégoût profond, qu'on croit trouver des moyens mécaniques et artificiels même pour la psychologie la plus pure. « On prétend par exemple, améliorer l'homme mécaniquement, comme on mûrit des fruits, ou comme on améliore le vin en cave. Ces prisons cellulaires, par exemple, ce sont des serres à moralisation. Oh ! quel monstre ! des recettes pour vendre bon ! (1) » Pour Renan, le plus grand crime qu'on puisse commettre contre son semblable, c'est d'anéantir l'individu, d'abaisser la morale au niveau d'une obéissance aveugle aux lois.

L'éducation, dans le pays des Intérêts-Unis, se fait également par des systèmes artificiels, propres à détruire toute l'intelligence des enfants. L'auteur imagine une *salle d'histoire*, où tout l'ameublement sert à rappeler quelques faits importants. « Grâce à ce système mnémo-technique, aussi expéditif que profond, l'histoire universelle était ramenée à une question d'ameublement. L'élève l'apprenait malgré lui, et rien qu'en regardant. Qu'on lui demandât, par exemple, le nom du premier roi de France, il se rappelait la vis intérieure de la serrure et répondait : Clo-vis... (2) » Et ainsi de suite. Renan, lui, tout ration-

1. C. J., 107.

2. *Le monde tel qu'il sera*, E. Souvestre (Paris, Michel Lévy, nouv. éd., 1859).

naliste et philosophe, ne voit pas les avantages d'une méthode où il suffit de « penser à deux choses pour s'en rappeler une ». « Cela désintellectualise et mécanise tout. M. E. Souvestre a fort bien fait sentir ce travers dans *Le monde tel qu'il sera* ! (1) »

Il ne s'agit pas, cependant, d'entrer dans des détails ; ce qui importe, c'est de voir comment Renan s'est trouvé des rapports intellectuels avec un homme d'une trempe si différente de la sienne. Car Souvestre ne vaut rien comme littérateur et critique esthétique. Leur seul point de contact était leur mépris pour l'esprit pratique et utilitaire de l'époque. Souvestre se moque finement de toutes les nouvelles inventions mécaniques. Les amoureux traversent la mer en bateau à vapeur souterrain, et sont victimes de terribles mésaventures dans l'estomac d'un poisson. La vie humaine ne compte pour rien en comparaison du soi-disant « scientifique ». A ce propos, Renan cite une observation faite à l'occasion de sa première visite chez Souvestre. « On sent ici l'homme politique et pratique, anti-scientifique ; il en vient toujours à l'observation fine et sociale (2). » Quoique ses idées littéraires n'aient pas une grande valeur, Renan trouve en lui quelque chose qui lui plaît et l'attire. Tout en se mouvant dans un cercle d'idées étrangè-

1. C. J., 175.

2. C. J., 240.

res, même inférieures aux siennes, Souvestre a quelque pressentiment de l'idéal aristocratique auquel il s'est voué.

Souveraineté de l'art, souveraineté de la science ; voilà la doctrine qui retentit dans toutes les œuvres de Renan, et qui, comme nous l'avons constaté déjà, doit son origine à l'idéalisme cousinien.

Désormais cet idéaliste, cet attardé du Romantisme tournera le dos à toute considération d'utilité pratique, soit philanthropie sociale, soit œuvre d'éducation esthétique, et ira proclamant que le philosophe et l'artiste (critique ou producteur) sont les seuls dignes représentants de la race humaine.

CHAPITRE III

L'idée de poésie

En 1845, les questions d'esthétique générale se présentaient pour la plupart à Renan sous la forme de problèmes littéraires. Le domaine de la littérature lui était ouvert alors qu'il n'avait pas encore eu l'occasion, avant son voyage en Italie, de pénétrer dans celui des beaux-arts. Sa conception du Beau « en soi » et du sentiment esthétique, se rattachait donc à son idée du Beau poétique et du sens de poésie. Nous possédons heureusement un document précieux sur cet aspect de notre sujet, sous forme de lettre adressée à Garnier. Au cours de ses entretiens sur les facultés de l'intelligence, le professeur était parvenu à traiter de la faculté poétique. Renan se sentant capable de parler avec quelque autorité en ces matières n'hésitait pas à relever ce qui lui paraissait faux dans la théorie de Garnier. Voici la lettre, qui ne porte ni adresse ni destinataire, mais qui fait partie de la correspondance inédite de Renan avec Garnier.

Sur la Faculté poétique

« Monsieur, les matières intéressantes et trop rarement traitées dans les cours de philosophie, qui ont été l'objet de vos deux dernières leçons, m'ont fait vivement regretter de n'avoir pu être aussi assidu que je l'eusse souhaité à celles qui les ont précédées. Quelque fâcheuse lacune que me laisse cette absence involontaire... je n'ai pu résister au désir de vous présenter quelques réflexions relatives à l'analyse psychologique que vous nous avez donnée dans ces deux leçons de la faculté poétique..... J'ai quelques peines, je l'avoue, à faire consister le trait caractéristique et différentiel de la poésie dans l'emploi du merveilleux ou de la fiction. Je reconnais que ce caractère se rencontre dans presque toutes les œuvres considérées comme poétiques et même à un degré d'autant plus marqué que ces œuvres sont plus poétiques, à tel point que l'épopée antique, ainsi que vous nous le disiez dans vos leçons de l'an dernier, pouvait être considérée d'un bout à l'autre comme une grande métaphore continuée. Toutefois, il me semble d'une part que l'on peut concevoir une œuvre comme poétique où le merveilleux n'ait aucune part, ou du moins n'occupe qu'un rang secondaire, de l'autre que dans les compositions mêmes où il semble jouer un rôle plus important, il n'en constitue pas l'essence même,

mais qu'il n'est qu'une conséquence d'un autre caractère plus intime qui l'entraîne d'ordinaire à sa suite. Je ne parle pas seulement de ces genres littéraires dont la nature peut être incertaine et qui n'ont guère de la poésie que la forme rythmique ; mais n'y a-t-il pas tout un système poétique qui, peu soucieux de recourir à la fiction, *se fonde tout entier sur l'expression vive des sentiments de l'âme, poésie que j'appellerais volontiers la poésie de l'homme et qui tire de ses souffrances, de ses doutes, des incertitudes de sa destinée tout un nouvel ordre d'émotion.* Voudrait-on refuser à de pareilles compositions le nom de poétiques, ou plutôt ne forment-elles pas la véritable poésie des époques plus raffinées où la fiction est devenue comme un procédé usé et dont on connaît l'artificiel ? Tout ce qui est mensonge fatigue à la longue, lors même qu'on ne saurait se laisser tromper, et on arrive tôt ou tard à se dégoûter de ce mécanisme convenu *pour chercher la vérité du sentiment dans son expression simple et nue.* C'est peut-être pour cela qu'épopée, surtout fiction, est bonne à certains états de l'humanité ailleurs (froids (1) ?) Quelqu'un a dit, je crois, que Lucrèce n'avait été poète que dans son invocation à Vénus. Assurément ce grand génie serait bien surpris de ne devoir qu'à un titre aussi chétif son nom de poète et ne le mérite-t-il pas quand

1. Les points d'interrogation indiquent des mots qui manquent dans le manuscrit.

il fait gémir les douleurs de l'homme avec un sentiment si profond du réel, ou quand il peint ces étranges tableaux d'un monde et d'une société naissante, conquérant par la souffrance un état meilleur ? Que dans de telles œuvres, le poète ait pu quelquefois recourir à une forme fictive, ce n'est guère là qu'un artifice de style, assez accidentel, et dont on ne dépend pas (*pour*) le caractère poétique. Que Lucrèce par exemple personnifie la nature, et lui prête la parole pour répondre aux plaintes de l'homme, ce n'est pas là ce qui fait la poésie de cet admirable passage. Elle est toute dans l'air même qui l'imprègne dans un sentiment fort et élevé de la situation de l'homme vis-à-vis la nature ; et la fiction n'est là que comme un cadre peu essentiel, une figure de style donnant au morceau plus de saillie pour l'imagination, mais n'en constituant pas le caractère poétique qui fut (?) dans son (?) indépendamment de cette forme. Qu'Anacréon revête d'une allégorie délicate un sentiment fugitif, il en acquiert plus de grâce. Mais le même sentiment se retrouvera dans Horace ou Tibulle, dans Voltaire, dépouillé de cette image et pourtant presque aussi poétique. Ce degré supérieur d'exaltation dans le sentiment qui appartient à la poésie amènera, je l'avoue, l'emploi plus fréquent des images et de la fiction. Mais ce n'est pas là, je le répète, qu'un caractère conséquent, et non le trait premier qui le caractérise. Je serais donc porté à

placer la différence caractéristique de la poésie et de l'éloquence dans la nature même des sentiments auxquels ils (*sic*) s'adressent où plutôt dans la manière différente dont ils les font vibrer. Démosthène et Cicéron sont orateurs quand ils (?) les grandes idées de la patrie par leur côté grave et solennel. Eschyle était grand poète quand il remplissait une tragédie entière de l'orgueil patriotique, de l'enthousiasme des victoires nationales.

Souvent sans doute, il sera difficile de tracer une ligne exactement définie entre les deux ordres. Bossuet est-il orateur, est-il poète dans ces sublimes peintures de la fragilité de l'homme et de la grandeur de Dieu? Question bien inutile sans doute, puisque, quelque nom qu'on lui donne, il n'en sera pas moins admirable, et que le génie ne travaille pas dans les catégories exclusives que le langage ne forme qu'après coup sur leurs œuvres. Il est une différence réelle qui s'aperçoit dans les extrêmes et consistant dans une harmonie particulière, un timbre plus ou moins sonore dont chacun a le (?) *Je les comparerais volontiers à la lumière et à la chaleur produites par les vibrations d'un même fluide et ne différant pas que par le mode de ces vibrations.*

Il est vrai que l'on s'accorde à donner le nom de poésie à d'autres compositions où l'on remarque à peine cette indéfinissable ? du sentiment qui constitue la poétique, comme la poésie didactique, l'épître

en vers, la comédie. Mais cela tient au peu d'unité des catégories du langage. La poésie essentielle, celle qui tient à cette vibration particulière de certains sentiments, affecte d'ordinaire une forme spéciale de style et de rythme, avec lesquelles on s'est habitué à l'identifier. Puis, la même forme pouvant s'appliquer à d'autres (?) dont le fond est nullement poétique, on leur a appliqué par extension la dénomination de poésie bien qu'ils n'aient avec elles qu'une simple communauté de formes. La même explication peut s'appliquer, ce me semble, à toutes ces catégories où deux notions se recouvrent et se débordent en quelque sorte l'une et l'autre. Style rythmique, manière vive de sentir et de peindre, tels sont les deux caractéristiques qui d'ordinaire se trouvent réunies dans ce qu'on appelle poésie. Puis, prenant isolément chacun de ses traits, on étendra la même dénomination au style rythmique, bien que dénué de sentiments poétiques, et au sentiment poétique bien que (*dénué de style rythmique*). Ce procédé de langage est un de ceux qui contribuent le plus selon moi à rendre difficile la parfaite harmonie du style philosophique qui vise à l'unité des notions avec le langage romain, qui a suivi une marche plus indépendante ou plus irrégulière... » (Inachevé.)

On voit tout de suite que cette lettre a été écrite sous l'impulsion du moment. Elle est dans sa forme primitive, ébauchée, hâtive, et par conséquent d'au-

tant plus précieuse pour nous, qui voudrions pénétrer la pensée de l'auteur jusqu'en ses profondeurs. Deux principes découlent de ces pages un peu confuses et lourdement exprimées. L'un d'eux se rapporte à la nature de la poésie ; l'autre au caractère du sentiment esthétique, à la faculté du goût poétique.

Renan conçoit la poésie comme une force psychique, une source féconde coulant de l'âme humaine, et revêtant pour mieux se communiquer aux autres une forme spéciale et distincte de la prose. Celle-ci pourtant est secondaire ; ce qui importe, c'est que l'élan intérieur existe, tout de liberté et de vigueur, symbole de la force vitale elle-même. « La phrase régulière est-elle la vraie forme de la pensée, ou n'est-elle pas un moule gênant qui lui est imposé. Et ne serait-il pas plus commode d'aller *lege solutus* pourvu qu'on se fît entendre. Adieu alors la littérature dans le sens restreint. Il n'y aurait que des penseurs, des savants et des poètes. Ce serait de la littérature (1). »

Le sentiment de la poésie est aussi un sentiment intime de l'âme, la faculté d'accueillir intérieurement cette force mystérieuse, cette qualité innée des choses qui s'appelle poésie. Le cœur est le dépositaire de ces trésors psychiques et le génie qui réalise sous une forme sensible ses visions idéales communique une

1. N. C. J., 78.

sorte de « vibration » rechauffante aux êtres qui l'écoutent avec sympathie, qui savent « sentir vivement ».

On reconnaîtra facilement ici un romantisme sans voile. Toute l'esthétique romantique repose sur cette conception fondamentale de l'homme comme un être libre, créant par force de volonté et d'imagination des œuvres qui sont en petit ce qu'est la création cosmique en grand. Car l'homme des Romantiques est avant tout *une âme*, liée par toutes ses fibres à la source divine de sa nature ; quelquefois soupirant vainement après des gloires supra-terrestres vaguement aperçues, d'autres fois se réjouissant de son intimité avec les forces cachées de la nature extérieure.

L'esthétique du XVIII^e siècle avait été juste l'opposé. L'homme n'était que le résultat de certaines circonstances physiques, un produit de la matière. La raison, loin d'être quelque chose d'absolu et d'éternel, n'était que la « sensation transformée » et l'art n'avait d'autre but que de noter soigneusement les différentes sensations nées du contact de l'homme avec le monde matériel. Ainsi, toute inspiration libre était arrêtée d'avance, la poésie devenait jeu de mots au lieu d'être « le langage intérieur de l'homme intérieur (1) ».

Renan était « né romantique ». Mais dans la cons-

1. Strowski. *Tableau de la litt. franç. au XIX siècle.*

truction de sa doctrine esthétique, une large part revient aux théories de Cousin. Grâce à lui, Renan pouvait se forger une idée personnelle sur l'art, idée qui le mettait en rapport direct avec le double courant du romantisme allemand et français.

La deuxième partie du *Cours de 1818* consiste en une analyse du beau et de ses différentes manifestations. Cousin essaie de suivre la voie tracée par les esthéticiens allemands, et de construire en quelques courtes leçons une esthétique qui embrasse les principales doctrines de Platon, de Plotin, de Kant, de Hegel et de quelques écrivains français contemporains. Le résultat laisse le lecteur un peu désorienté. Mais la tendance générale est claire et facile à démêler. L'idéalisme philosophique de Cousin se manifeste comme romantisme dans le domaine de l'art.

Il pose tout de suite l'absolu comme terme de toute expérience esthétique. « Toute œuvre d'art quelle que soit sa forme, petite ou grande, chantée ou parlée, toute œuvre d'art vraiment belle ou sublime, jette l'âme dans une rêverie gracieuse ou sévère qui l'élève vers l'infini. L'infini, c'est là le terme commun où l'âme aspire sur les ailes de l'imagination comme de la raison par le chemin du sublime et du beau, comme par celui du vrai et du bien (1). » La distinction entre le sentiment du beau et du sublime semble consister, pour Cousin, comme pour son

1. 14^e leçon.

maître, Kant, dans le caractère subjectif de celui-ci. Evidemment le sublime n'est sublime qu'en proportion des objets qui l'entourent. Et puisque l'homme seul est capable de faire une telle comparaison, il en suit que le sentiment du sublime est quelque chose de spécifiquement humain ; conséquence de toutes les impuissantes aspirations vers un autre monde. De la traduction du principe kantien, de M. Basch (1) nous détachons ces lignes : « Le principe du beau dans la nature doit être cherché hors de nous ; celui du sublime en nous-mêmes. » Renan applique cette théorie à la littérature. Le sentiment de la poésie étant un sentiment de l'âme humaine, la poésie sera sublime en proportion de son contact avec l'âme. « Poésie, c'est grandeur et faiblesse de l'homme, car c'est l'homme, voilà son thème (2). » Il fait remarquer que la poésie ancienne représente le beau fini réel, et la poésie romantique le beau idéal infini. Par conséquent, la première contente l'oreille, charme l'œil et satisfait l'esprit, tandis que l'autre fait rêver, espérer, et réveille mille aspirations. Un élément de tristesse et de mécontentement de soi-même se mêle au plaisir, puisque ces œuvres font apercevoir de loin un pays idéal. « Un objet beau, dit Cousin, est quelque chose d'achevé, de

1. *Essai sur l'esthétique de Kant.*

2. C. J. 279.

complet, de bien déterminé. Un objet sublime est celui qui par des formes, non pas disproportionnées en elles-mêmes, mais moins arrêtées et plus difficiles à saisir, éveille en nous le sentiment de l'infini (1). »

La même pensée appliquée aux poètes romantiques, est exprimée par Renan : « L'impression qu'on éprouve en lisant les grands ouvrages romantiques (M. Lamartine) est pénible : elle n'est pas pleine et finie, comme pour Racine par exemple. Vous sentez que la chose est épuisée, la pensée est cadrée dans son cercle ; ici, au contraire, il y a un vide, un creux, car le cadre est infini. On ne pose pas à plein, on voudrait plus, on a faim, et avec les classiques on n'a jamais faim. Tout est content. C'est qu'ils sont finis et les romantiques sont infinis. Or l'infini est plus. J'aime mieux le sentiment infini du romantisme que le sentiment borné et tranquille de l'autre. L'un est une hyperbole, l'autre est un cercle (2). »

Renan entend par le « sentiment infini », ce que les Romantiques allemands appelaient « die Sehnsucht ». Philosophes et poètes, ils connaissaient tous cette impulsion intime vers l'inconnu, cette soif du mystérieux au-delà, ce malaise causé par le sentiment d'un vide dans l'existence humaine, et par l'impos-

1. *Cours de 1818*, 13^e lec.

2. C. J. 258.

sibilité de le remplir. La religion pour certaines de ces âmes, l'amour humain pour les autres, donnait naissance à la « Sebensucht ». Dans le cas de Renan, c'était le désir jamais satisfait de connaître, de contempler lui-même les secrets de l'âme et de l'Univers. Ce qui distingue le poète de ses frères, c'est précisément cette faculté de sentir et de faire sentir l'inconnu et l'invisible, de construire un pont reliant le monde fini au monde infini. Personne n'a mieux exprimé la conception de la poésie romantique et de son rôle dans la vie humaine que le poète allemand Novalis. « La poésie est la Vérité absolue... Le philosophe-poète est en « état de créateur absolu »... La poésie crée la plus haute sympathie et co-activité, l'union la plus intime du fini et de l'infini. »

Renanne conçoit pas autrement la poésie, et c'est pourquoi il appelle Rousseau, Herder et Lamartine de vrais « philosophes ». Chez eux, mieux que chez tous les philosophes d'école, on peut trouver la révélation des vérités éternelles. Ils ont cette âme romantique, remplie et inspirée tout entière du sentiment noble qui vibre avec toute manifestation de la vie.

La théorie célèbre de la raison spontanée qui atteint la vérité, la beauté et la morale par un acte libre et « immédiat », donne des résultats de la plus haute importance lorsqu'elle est appliquée à l'art.

Cousin ne manque pas de faire ressortir le prin-

cipe de la création libre dans les œuvres de génie ; il emprunte tous les principaux arguments des Romantiques allemands pour démontrer que l'art est un organisme vivant, et non seulement l'imitation stérile de la nature physique. « Le génie prend dans la nature tous les matériaux qui le peuvent servir, et, leur appliquant sa main puissante, comme Michel-Ange imprimait son ciseau sur le marbre docile, il en tire des œuvres qui n'ont pas de modèle dans la nature, qui n'imitent pas autre chose que l'idéal rêvé ou conçu, qui sont en quelque sorte une seconde création inférieure à la première par l'individualité et la vie, mais bien supérieure par la beauté intellectuelle et morale dont elles sont empreintes (1). »

Toute pareille est la pensée de Schlegel dans les *Berliner Vorlesungen*, quand il explique comment l'art doit imiter la Nature. « Sie (die Kunst) soll wie die Natur selbstständig schaffend, organisiert und organisierend lebendige Werke bilden, die nicht erst durch einen fremden Mechanismus, wie etwa eine Penduluhr sondern durch inwohnende Kraft, wie das Sonnensystem beweglich sind » (cité par Walzel) (2).

L'art donc est un principe universel et créateur qui se fait valoir par l'intermédiaire de l'individu, travaillant librement sous l'impulsion de son génie seul.

1. 14^e lec.

2. Walzel. Deutsche Romantik, Leipzig-Teubner, 1908.

Cousin a cette vénération profonde et mystique pour le génie qui caractérise le romantisme dans tous les pays. Les siècles classiques ou rationalistes avaient conçu l'art comme une combinaison mécanique de certaines règles, imposées une fois pour toutes par les grands maîtres ; une élaboration de l'intelligence humaine. Pour Cousin comme pour toute la génération de 1830 en France et de 1770 en Allemagne, le génie se constitue sa propre loi. Il a toutes les marques d'une puissance humaine égale à celle qui règne sur la vie physique. « Le génie, c'est surtout, c'est essentiellement la puissance de faire, d'inventer, de créer (1). »

Renan est d'accord avec Cousin quant à la conception générale du génie. Mais il l'exprime d'une manière plus originale.

Le génie, selon Renan, est caractérisé par le *spi-*

1. *Cours de 1818, 14^e lec.*

Il est intéressant, à ce propos, de comparer le point de vue d'un psychologue moderne. M. Th. Ribot, dans son *Essai sur l'imagination créatrice*, traite toute la question des phénomènes de la vie artistique au point de vue psycho-physiologique. Etant donné que l'imagination, au lieu d'être un élément spirituel, relève de notre organisme physique. M. Ribot y découvre la même qualité de spontanéité et d'impersonnalité sur laquelle insistèrent Cousin et ses disciples. La « génialité » consiste, selon la thèse de Ribot, dans la « richesse, dans l'invention » ; et celle-ci dépend d'une force spontanée de l'imagination sous-consciente « Inspiration, déclare-t-il, signifie imagination inconsciente et n'en est même qu'un cas particulier » (p. 48).

cilège, c'est-à-dire, par une abondance de pensées et d'images, toujours présentes à l'esprit (1). A cette richesse de formes vient s'ajouter le goût, faculté de sélection, de choix. Il est des cas où le génie existe seul sans le goût et ils seront caractérisés par un manque de proportion, par des défauts de composition, enfin par une inégalité dans les productions qui témoigne de l'absence de *goût*. « Corneille, type du génie sans goût, *produisant* beaucoup, beau et mauvais, et ne sachant pas faire l'élimination, choix, prenant tout (2). » Inutile de dire que le goût sans le génie ne produit pas des œuvres d'art ! Sans la puissance d'imagination créatrice, on aura beau faire, on ne réussira pas à atteindre le niveau nécessaire.

« Ce n'est pas sans raison, remarque Renan, qu'on assimile le génie à la Nature et le goût à la culture. C'est la plus exacte similitude (3). »

Les génies sont les princes de l'humanité, mais des princes qui ne recevront pas ici-bas leur héritage. « Le génie, c'est une faim perpétuelle. Le génie ne serait donc qu'une dérision sans l'immortalité. Ce serait une folie, une *extravagance* dans le sens étymologique... Or, je mets en mineure que les génies sont les princes et non les fous de l'humanité. Donc, ils

1. N. C. J. 210.

2. N. C. J. 241.

3. N. C. J. 43.

n'aspirent pas après des chimères. Immortalité prouvée par la poésie et les poètes (1). »

Il est fort probable que les idées de l'Écossais Dugald Stewart, exercèrent leur influence sur cette analyse du goût et du génie. Nous savons qu'à l'époque des *Cahiers*, Renan avait la tête remplie de souvenirs de la *Philosophie de l'Esprit humain*. Longtemps après avoir abandonné la psychologie abstraite pour « l'analyse historique », il en conservait encore la mémoire. « Un goût cultivé, dit Stewart, joint à une imagination créatrice, est ce qui constitue le génie dans les beaux-arts... » (2). « L'imagination est une faculté composée. Elle comprend la conception ou la simple appréhension, c'est-à-dire la faculté d'avoir l'idée des objets en général, parmi lesquels l'imagination fait son choix ; et l'abstraction qui sépare ces matériaux des circonstances et des qualités auxquels ils sont naturellement unis ; et enfin, le jugement et le goût qui président au choix de ces matériaux et en règlent la combinaison (3). »

1. C. J. 316.

2. T. I, ch. 8, § 3.

3. Ch. 7, § 1.

CHAPITRE IV

L'idéal littéraire

Renan applique la théorie de la spontanéité dans la création des œuvres d'art à toute l'histoire de la littérature. L'imagination libre et féconde agit dans la plénitude de ses forces, chez les peuples primitifs, avant que la réflexion ait eu le temps d'anéantir l'abondance et la fraîcheur premières. « Il y a deux espèces de littérature, l'une toute belle, toute spontanée, naïve expression de tout ce qu'il y a dans l'humanité, toute vraie, sans retour sur elle-même, ne songeant qu'à exprimer l'idéal qui la possède, exhalation de l'humanité, Homère, les cantiques bibliques, Job, notre littérature chevaleresque. Une autre, réfléchie, calculée, qui voit l'effet et y vise, qui veut le beau qui se sent, qui étudie... La première n'est pas une composition ; aussi tout ce qui nous en reste est traditionnel et non un ouvrage d'un tel (1) » ; et un peu plus loin : « Ah ! que j'aime cette littérature première, naïve expression de l'homme qui s'empreint hors delui ! (2) »

1. C. J. 117.

2. C. J. 121.

Fidèle à sa conception de la vraie poésie, Renan adresse deux grands jugements sur la littérature française dans son développement moderne. L'un d'eux se rapporte à la forme, l'autre au fond ; et Renan ne cesse pas d'insister sur l'un et l'autre. Le premier, c'est la sécheresse, le formalisme, un trop grand souci des détails extérieurs ; le second consiste en un manque de profondeur, l'absence de cet élément essentiel à toute œuvre qu'Aristote a nommé « *οπουδαιότης* », le « haut sérieux ». Le ton de cette littérature moderne devient facilement sceptique, railleur, frivole même. L'analyse a remplacé l'élan spontané : l'homme, à force de remonter aux sources cachées de son inspiration pour en faire l'examen, finit par perdre toute confiance et émettre des doutes. Il se fiera désormais à sa réflexion, à ses forces intellectuelles, il produira de belles œuvres scientifiques et critiques, mais hélas ! la poésie sera étouffée.

« Quand, au XVIII^e siècle, le poète du jour voulut traiter le plus pur, le plus ravissant, j'ajouterai le plus original et le plus unique de ces sujets, la Pucelle, il ne sut que l'humecter de sa bave. Ah ! infâme ! et sans cela, nous eussions eu un poème qui n'eût ressemblé à aucun autre, un poème qui eût chanté une héroïne... J'ai désormais mes idées arrêtées sur le développement de la littérature française au XVI^e et au XVII^e siècles, et je regrette qu'en se polissant pour la forme, elle ait rejeté la tradition où seulement

elle pouvait puiser force, vie et surtout sainteté. Voyez, notre littérature n'a rien de saint, elle est une affaire de salon, de coterie, d'académie ; elle rit, plaisante fait des phrases. Mais la conception haute des choses, Homère et la Bible, Hamann et Goethe, Herder et Roland, le vrai, le haut, le beau, où l'on ne pense pas au ridicule, où sont-ils ? Le saint nous manque ; car tout est plâtrage, travail individuel ; on réfléchit, on se bat les flancs, Boileau s'excitant à l'enthousiasme pour l'ode sur la Prise de Namur, Voltaire, Fontenelle, etc., et le Dieu, où est-il ? (1) »

Ainsi Renan érige dans son imagination un royaume idéal de l'art, dont Dieu ou la Beauté absolue est le roi suprême, et où sont admis ceux qui savent sentir profondément et agir noblement, c'est-à-dire sans penser à l'utile. Tous les autres, les mercenaires, les mondains, les moqueurs, les sceptiques, âmes superficielles, les charlatans du monde intellectuel, en seront exclus sans pitié ; leur place est ailleurs dans un monde inférieur.

Parmi les victimes de cette condamnation se trouvent quelques grands noms, mais à la plupart la postérité a fait une réputation qui justifie pleinement le jugement sévère de Renan. Quelquefois cependant il n'est passans préjugé, surtout dans le cas de Boileau, et de l'époque du classicisme française. Renan a

1. C. J. 125.

bien compris à quel point les conditions sociales pesaient sur la littérature au xvii^e siècle : il y avait une scission entre le goût populaire et le goût cultivé, et la littérature de l'époque était le produit de celui-ci (1). Pour lui, Boileau n'est que la voix représentative de la Cour s'élevant pour condamner tout ce qui déplaît à la haute société, admirant ce qui se conforme à son goût. Donc ses jugements sont partiiaux, faux, conventionnels, au lieu d'être inspirés par le vrai sens esthétique. Renan cite l'exemple de La Fontaine ; et reproche à Boileau de l'avoir négligé. « Un des traits caractéristiques de La Fontaine qui le distinguent et lui font un rôle tout à part dans la littérature du siècle de Louis XIV, c'est que lui se rattache aux vieux auteurs français... Il n'est pas, lui, exclusivement de la Cour, comme Racine, etc..., il se rattache à la vraie tradition de la littérature française, tandis que les autres vont se fourvoyer en Grèce ou à Rome... Aussi est-il remarquable qu'il n'obtient rien de Louis XIV et que Boileau n'en a pas fait une seule fois mention. Il n'était pas de leur espèce (2). »

Renan porte contre le « grand siècle » une accusation encore plus grave que celle de conventionalisme. Cette société cultivée et artistique lui apparaît comme une foule de gens frivoles et mondains,

1. N. C. J. 152.

2. N. C. J. 142.

faisant de la littérature une de leurs distractions. Au lieu de concevoir cette noble synthèse dans laquelle « Dieu, l'idéal, philosophie, poésie ne sont qu'un » le *xvii^e* siècle séparait les domaines du sacré et du profane, abaissant la poésie au niveau de celui-ci. « Ne me parlez pas de ces hommes lettrés de salon, à la phrase mate et régulière comme les a faits le siècle de Louis XIV (1). La littérature n'était pour eux qu'un « travail artificiel de l'esprit, sortè de chose agréable destinée à charmer les beaux esprits et les seigneurs ».

« Le siècle de Louis XIV considéra les vers absolument comme nous faisons des vers latins : amusement et exercice d'esprit utile, intéressant, auquel certains hommes conservent du goût, mais au fond frivolité et indigne d'être tout un homme. Voyez la correspondance de Boileau (2)... Evidemment cet homme faisait de la poésie comme passe-temps, pour rire (3). »

Evidemment, le préjugé entre pour beaucoup dans ce jugement. Qu'il y ait des lacunes, et fort graves, dans la critique littéraire de Boileau, nous ne saurions le nier ; mais ce qu'il ne faudrait pas lui reprocher, c'est d'avoir méconnu la haute mission de la littérature, de n'avoir pas senti toute la responsabilité qui s'attache au rôle d'écrivain. Il ne prétendait pas être

1. C. J. 228.

2. N. C. J. 109.

3. N. C. J. 56.

lui-même poète ; il visait à faire valoir le génie des autres aux yeux de la postérité. Un homme qui a lutté sans cesse contre le mensonge, la bassesse, le préjugé, la superficialité, enfin contre tout ce qui n'est pas « vrai » dans la littérature, devrait être reconnu lui-même pour artiste, même par ceux qui ne partagent pas ses doctrines esthétiques (1).

Pour ce qui est de la critique en général au xvii^e siècle, le jugement de Renan est plus justifié. Il s'empporte contre l'analyse minutieuse des mots et des phrases, selon des règles arbitraires et trop rationnelles.

Quoiqu'il conserve toujours le mépris d'un Romantique pour les formules sèches et inflexibles dans l'art, il s'aperçoit très bien du danger d'un excès dans l'autre sens. « Le point sur lequel nous avons le plus gagné sur le siècle de Louis XIV, c'est incontestablement

1. Sais-tu pourquoi mes vers sont lus dans les provinces,
Sont recherchés du peuple et reçus chez les princes ?
Ce n'est pas que leurs sons, agréables, nombreux,
Soient toujours à l'oreille également heureux ;
Qu'en plus d'un lieu le sens n'y gêne la mesure.
Mais c'est qu'en eux le vrai, du mensonge vainqueur,
Partout se montre aux yeux et va saisir le cœur.
Ma pensée au grand jour partout s'offre et s'expose,
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose.

Renan cite l'Épître à Seignelay comme exemple de cette esthétique de plaisir qu'il déteste tant. Mais il a mal jugé la pensée de Boileau, qui exprime ici une conception de la poésie extrêmement élevée et des plus désintéressées.

blement sur les idées de liberté en tout. On attachait alors du prix à la restriction comme à quelque chose de positif... Nous autres, nous croyons que toute limitation qui n'est que limitation n'est bonne à rien, qu'il faut donner toute liberté et accorder tous les moyens qui peuvent contribuer à la production du beau. Il y a excès à fuir de part et d'autre. Excès du temps de Louis XIV. Notre excès. Éclectisme entre les deux (1). »

Renan se place, ainsi, au point de vue des Romantiques modérés. C'est celui de Victor Hugo dans la préface de 1828, où il se déclare pour « la liberté *dans l'art* ». Les limites arbitraires seront remplacées par les limites esthétiques. Le poète doit obéir aux principes naturels qui règlent la production de toute œuvre d'art. Cette condition remplie, il est permis de dire que l'art est « l'esprit s'exerçant dans toute son étendue ».

Sur cette conception très profonde et très large, Renan construit sa théorie de critique littéraire. La tâche du critique sera de dégager l'esprit de la forme dont il se revêt, afin d'éclairer le lecteur sur l'intention de l'écrivain. « La fonction du vrai critique est de faire ressortir le beau des ouvrages de l'esprit (2). » Renan s'étonne que si peu d'hommes aient rempli

1. N. C. 212.

2. N. C. 195.

cette condition de la vraie critique. Sauf quelques rares exceptions, tous ont traité le sujet en « grammairiens mécanistes », ou en esprits moqueurs et superficiels. « Décidément toute cette critique du xvii^e et du xviii^e siècle était d'une inimitable sottise. » Et au xix^e siècle, le niveau n'est pas beaucoup plus élevé, Renan en a fait l'expérience. A Laharpe, à Saint-Marc-Girardin, à Sainte-Beuve, il trouve un point de vue étroit, mesquin, ignoble. Bien qu'il concède au dernier le mérite d'avoir plus de sentiment esthétique que les autres, il ne peut pas le louer sans réserves, et relève son manque de profondeur, de vraie philosophie. Les vues littéraires de Sainte-Beuve ne sont pas soutenues par ce que le grand critique anglais, Matthew Arnold, appelle *a criticism of life*.

« Les critiques de nos jours, ont, en parlant de la littérature du passé, un certain ton moqueur affectant la supériorité... Oh ! que je sens bien ce certain ton intéressant de traiter par exemple les vogues passées, la protection des auteurs passés entre eux, etc. » (1). Et Renan renvoie au portrait de Fontanes (tome 2 des *Portraits littéraires*), qui finit en effet sur un ton de mépris bienveillant. « Qu'il vive donc, dit l'auteur, à son rang désormais, passible dans ce demi-jour de l'histoire littéraire qui n'est pas tout à fait

1 C. J. 319.

un tombeau »... — « C'est du précieux... c'est pour ne pas prendre la manière qui prend les choses à plein » : ainsi le commentaire dédaigneux de Renan. Dans un autre passage il s'exprime plus nettement en développant la même pensée : « Il y en a qui prennent les choses bonnement et lourdement, mais à plein, sans arrière-pensée, ce sont les savants lourds et dogmatiques. D'autres prennent les choses plus finement, et se croiraient de mauvais ton s'ils appuyaient des deux pieds et de tout leur poids sur quelque chose. Ils n'ont pas d'assise, pirouettant sans cesse, et semblant prendre plaisir à cacher le fond de leur système ; par exemple, nos fins critiques-sceptiques, M. Sainte-Beuve, etc. »

Il se peut bien qu'une partie de ce jugement ait été dictée par des sentiments non littéraires. Sainte-Beuve était le grand « Port-Royaliste » du xix^e siècle. Renan détestait tout ce qui touchait à Port-Royal. « Des têtes creuses, des hommes à bluettes, Jules Janin, *Sainte-Beuve*, etc » (1). Se pourrait-il que la même raison expliquât une autre haine, bien plus violente que la première, celle que Renan nourrissait contre Saint-Marc-Girardin. Quoi qu'il en soit, Renan ne peut pas parler de ce professeur sans éclater de rage et de mépris. « M. Saint-Marc ne dit que des sottises en voulant faire le beau. Il prétend que les Jansénistes

avaient bien raison, que c'est une secte charmante et qu'ils ont un fondement inébranlable dans l'Épître de saint Paul aux Romains (1). » Et plus loin, il se souvient du fait et s'écrie : « Et cet imbécile de Saint-Marc-Girardin qui est bien l'être le plus nauséabond que je connaisse, va nous l'exalter (Port-Royal) l'autre jour jusqu'aux nues, et crier à la calomnie (2). » Ce n'est pas tout. L'infortuné Saint-Marc a bien d'autres crimes à son compte. D'abord il représente le même genre de critique littéraire que Sainte Beuve, mais porté au comble, pour ainsi dire. « M. Saint-Marc-Girardin est un des hommes qui excitent avec le plus de vivacité ma critique analytique. Quand je suis devant lui, je suis tout occupé à le creuser, à le perforer dans tous les sens, car il est plein de détours curieux et pourtant facilement pénétrables ; je cherche son système de vie, je fais cadrer l'hypothèse avec ce que je vois. Je n'y trouve rien d'absolu, en définitive un fonds d'égoïsme et d'amour-propre. Se donne quelquefois le ton de *l'homme libre*, tout en faisant l'universitaire rare pour la forme, et en voulant bien qu'on sache que c'est pour la forme ; par exemple, son affectation à citer ou à lire des auteurs ou des passages licencieux pourvu qu'ils soient classiques. Quelle différence à la manière toute érudite,

1. C. J. 207.

2, C. J. 310.

mais simple, dont Bayle et les érudits se plaisent aussi à citer ces scabrosités (1). » De tels passages ont le mérite de révéler non seulement les opinions personnelles de Renan sur tel ou tel homme, mais aussi sa perspicacité et un don d'observation psychologique tout à fait exceptionnel chez un jeune homme de vingt-trois ans. Nul n'échappe à son jugement décidé, et presque toujours exact.

Le grand défaut de Saint-Marc-Girardin, c'est de n'avoir pas été vrai. Renan ne sait pas où le prendre : il se sent intrigué, dérouté, par une méthode qui ne s'appuie sur aucune philosophie, et qui donne des résultats superficiels, indignes de la haute carrière de critique littéraire. « Toujours l'air de ne vider leur âme qu'à moitié, et de temps en temps le demi-aveu, qui semble dire que leur fond c'est de la boue, plaisir, vanité, argent ; que le reste, c'est de l'écorce qui est là pour des sots. » (2)... « Ah ! ce diable de spirituel (Saint-Marc), je ne l'aime pas. Il rit, il veut faire la fin. Ah ! la sottise engeance de ces gens à demi-mot qui ne prennent jamais la vie à plein, parce qu'ils ne sont ni assez forts ni assez vrais (3). »

A voir la façon dont cet élève intraitable méprise

1. N. C. J. 18.

2. N. C. J. 292

3. C. J. 171.

ses professeurs, on se demande si un orgueil monstrueux n'est pas le ressort intime de toutes ses pensées. Serait-ce possible que toute l'Université ne possédât un seul homme capable de satisfaire son esprit ? Qui lui faudrait-il pour que sa « bile » ne s'échauffe pas ? Il exige d'abord la simplicité dans l'enseignement, ensuite l'élévation de cœur, la morale, le « sérieux », et le sens de la poésie dans la vie humaine. Avec cela il souhaite une érudition profonde, la « science » mêlée à la poésie.

Où chercher tout cela ? Où trouvera-t-il « la conception haute des choses, ... le vrai, le haut, le beau, où l'on ne pense pas au ridicule » ? Chez Villemain peut-être ? N'est-il pas le créateur de la critique littéraire moderne, celui qui lui a donné définitivement sa forme brillante ? Mais Villemain, quoique plus sérieux que Sainte-Beuve, plus fin que Sainte-Marc-Girardin, est tout de même superficiel, partisan de cette manière de « parler de littérature, sans loi, ni règle, à tort et à travers, n'importe, pourvu qu'on parle de choses littéraires et qu'on en parle littérairement. C'est le caprice même » (1).

Renan ne veut s'arrêter à aucun des noms qui ont attiré sur eux l'attention d'un public moins exigeant que lui. Il s'était construit un modèle et refusait de se contenter à moins. Heureusement, il se trouvait

1. N. C. 79.

à Paris un homme qui entraît dans le cadre prescrit. Arrivé à Paris en 1841 pour remplacer Fauriel dans la chaire de littératures étrangères, *Frédéric Ozanam* travaillait de toutes ses forces pour maintenir parmi la jeunesse française un haut niveau religieux, moral, et intellectuel. Ajoutons à cela qu'il traitait uniquement des sujets d'histoire et de littérature primitives, avec un enthousiasme et une sympathie qui ne laissaient aucun doute sur ses propres préférences ; et on comprendra toute la signification de ce passage dans les *Cahiers*. « Je ne sors jamais de la leçon sans être plus fort, plus haut, plus décidé au grand, plus courageux, plus allègre de la conquête de l'avenir. Ah ! que je suis heureux alors ! Je me vois professeur de littératures orientales à la faculté des lettres, assis à la table en hémicycle, et dissertant, critiquant, admirant. » Renan suivait le cours du brillant professeur sur l'histoire littéraire de l'Angleterre, et aussi ses leçons sur le poème de Dante. Il avait lu les *Mélanges* (1), surtout les articles relatifs à Fauriel. Ozanam lui avait appris à estimer l'œuvre de celui-ci, à sa juste valeur et à y trouver un appui pour ses propres idées esthétiques. Dans la notice sur Fauriel, au deuxième volume des *Mélanges*, Ozanam expose les principes généraux du Cours de 1836 sur les « épopées orientales ». « Ainsi, dit-il

1. Paris, Lecoffre, 1872.

en résumé, « l'épopée n'a pas d'auteur connu parmi les hommes ; elle vient des dieux, de la croyance traditionnelle des peuples. Les vers naissent comme les pleurs, c'est-à-dire sans art ». Renan cite ce passage de même que celui sur l'épopée espagnole du *Cid* (1). « Rien n'est plus célèbre que le *Cid* dans la tradition, rien n'est plus obscur dans l'histoire. C'est là qu'on voit le travail de l'imagination populaire, comment elle va chercher un héros négligé par les chroniqueurs, le tire de son obscurité, pour le traiter avec respect, avec amour ; lui prête les vertus qu'elle préfère, le met en scène dans une suite de beaux récits auxquels il ne manquera qu'une dernière rédaction pour les enchaîner, les fixer, et pour en faire une épopée nationale. » Il n'est pas très facile de vérifier toutes les références à Ozanam qui se trouvent dans les Cahiers, puisque ces cours ont été remaniés et publiés plus tard sous des titres différents (2).

On reconnaît dans le volume sur *La civilisation chrétienne chez les Francs* ses leçons sur les Irlandais au temps de saint Colomban, de saint Patrice, et de saint Brandan, qui avaient tant charmé le cœur de Renan. Il cherche avec délices les rapports entre ces légendes d'outre-mer et celles de son pays de Bretagne. « Saint Colomban », raconte Ozanam, sur

1. Mélanges, p. 143. C. J. 127.

2. Renan cite des leçons sur les poèmes arthuriens, sur l'origine du peuple saxon, sur les poésies celtiques en Irlande.

un rocher des Hébrides, vivait dans un commerce familier avec les bêtes du désert : et quand saint Keivin priait les mains étendues, on rapporte que les oiseaux venaient y pondre leurs œufs. Les bardes entraient au monastère, mais en y portant la harpe nationale, les chants, les souvenirs du pays : on voit les saints se délasser en écoutant les joueurs de luth ; la poésie nationale fait irruption dans la légende, et pendant que le moine est enfermé entre les murs étroits de sa cellule, son imagination erre sur les mers avec saint Brandan, ou parcourt le monde invisible à la suite de saint Patrice (1). »

Et Renan, en commun avec tous les vrais romantiques, sent tout son être vibrer et frémir au contact avec ces âmes si lointaines en apparence, si près pour qui sait franchir par l'esprit le gouffre des siècles. « Ces moines blancs, cette terre de promission, ce voyage après l'autre monde, ah ! mon Dieu que cela me transporte ! Je pense à ma belle mer de Bretagne, à mes rochers de Bréhat, et j'ai presque envie de pleurer. Ah ! que je conçois bien que ces lieux aient inspiré ces conceptions vagues, tristes, contemplatives, pleines d'espérance pour l'avenir d'au-delà (2). » Et se laissant aller comme d'habitude, de l'image concrète particulière à la pensée générale et abstraite, Renan promul-

1. Chap. IV, p. 98.

2. C. J. 167.

gue sous une forme nouvelle sa doctrine littéraire. « Quelle folie d'avoir cru si longtemps que ces peuples n'avaient pas de littérature ! On se figure que cela seul est monument littéraire qui est écrit en tel ou tel nombre de vers. Mais les vraies productions littéraires des peuples enfants ne sont pas des compositions mais des idées mythiques, courant sur le peuple, constituant pour eux *l'idéal* placé là-haut, Dieu... Mais, chose, remarquable ! aussitôt que la littérature réfléchie écrite, polie, se fonde, la spontanée disparaît, s'avilit. Ainsi notre littérature traditionnelle française est devenue la dégoûtante *bibliothèque bleue*, au lieu qu'en Bretagne elle est encore pure (1). »

Ce qui chez ces moines du passé enthousiasme Renan, c'est leur idéalisme, leur insouciance de tout ce qui tient à la terre et aux avantages matériels. Saint Colomban, par exemple, qui, à l'âge de soixante-huit ans, adresse une épître pleine de poésie sublime à son ami, comparant les joies de l'amitié aux vains trésors qui font périr avec eux les empires. « Je vous conseille donc, dit ce noble cœur, de renoncer aux vaines sollicitudes. Que sert d'engraisser de farine et de son des coursiers généreux ? Que sert d'ajouter le gain au gain, et de mettre denier sur denier ?... Vivez, soyez fort, soyez heureux et souvenez-vous de la triste vieillesse. » On dirait un écho lointain des sentiments de Renan

lui-même, lorsqu'il songe à sa position au pensionnat Crouzet : « souliers percés, sous comptés, et mon affreuse vie extérieure en cette maison avec des bambins et un ogre », et, cependant, il s'étonne de lui-même, tant il est heureux et content de cette existence : « Mon Dieu, comme je prends la vie sérieusement, vivement, naïvement, à plein ! C'est merveilleux, aussi je suis heureux (1). »

Et Ozanam a trouvé le moyen de « toucher la corde » (2) de cette âme débordante de poésie, en dépit de ce que Renan appelle sa dure orthodoxie (3). Cette corde vibre à l'unisson de la voix collective de l'humanité, se levant pour chanter ses rêves et ses espoirs idéaux, ses tristesses et ses triomphes réels. Le Dieu que son cœur a vainement cherché dans la philosophie abstraite, la littérature classique ou pseudo-classique, Renan l'aperçoit tout d'un coup, se voilant sous la forme de la poésie primitive, cette expression de l'Idéal dans l'humanité qui est la plus vraie poésie, la plus vraie philosophie, la plus vraie religion. « Tout y est dans tout », et Renan trouve dans les pages des vieilles épopées et des chansons populaires un aliment propre à nourrir sa nature poétique et idéaliste.

1. C. J. 226.

2. C. J. 176.

3. C. J. 256.

CHAPITRE V

Les Romantiques

Renan est arrivé au Romantisme par la philosophie et par l'esthétique. L'histoire de la littérature primitive enseignée par les maîtres de la pensée allemande est une troisième route qui le conduira au même but. Il trouvera sa vraie patrie chez les adorateurs du génie populaire et naïf, chez les initiateurs du culte de la « Natur und Volkstümlichkeit ». Dès qu'il aperçoit ces frères spirituels, il les accueille chaleureusement. « Le génie n'est pas mort. Un nouvel idéal. L'Allemagne l'a bien fait (1). » Il la connaissait fort peu cette patrie qu'il chérissait tant. Le 22 septembre 1843 il écrit de Tréguier où il passe les dernières vacances du Séminaire : « les difficultés de l'interprétation littéraire (de la littérature allemande) commence à s'évanouir pour moi ; je suis maintenant capable d'en apprécier l'esprit et cette initiation marquera une initiation dans ma vie (2). »

1. N. C. J. 155.

2. *Lettres intimes*.

Deux mois plus tard il arrivera à Paris pour entreprendre son existence nouvelle, et sa connaissance de l'allemand restera ce qu'elle était lors de son départ. Il lui suffit de regarder, de contempler, de faire un acte esthétique de sympathie, pour saisir l'esprit de ces écrivains d'Outre-Rhin et pour y soumettre avec ravissement le sien.

Il le déclare nettement dans les *Cahiers* et nous n'avons aucune raison d'en douter. « L'important n'est pas de glaner çà et là des idées particulières, mais de saisir un *esprit* qui renferme tout implicitement. Je n'ai lu que quelques lignes des Allemands et je sais leurs théories comme si j'avais lu vingt volumes, car je me mets à leur point de vue... Moi, pour les Allemands que je ne connaissais presque que par M^{me} de Staël et j'induisais toutes leurs théories. Quelqu'un qui m'eût entendu parler eût cru que j'avais lu cinquante volumes de critiques allemandes (1). »

Renan nous renvoie à M^{me} de Staël pour les bases de ses renseignements. De sorte qu'en examinant ses jugements sur tel ou tel auteur allemand, il faudra désormais les comparer avec ce qu'en dit le livre *De l'Allemagne*. La plupart du temps Renan est parti de la critique de M^{me} de Staël pour construire sa conception propre.

Qui sont donc les maîtres que Renan s'est choisis parmi tous ceux dont s'occupe le livre de M^me de Staël? Il connaît les *Fables* de Lessing, *Werther* et *Faust* de Goethe, quelques poèmes épars dans un ancien recueil auquel il s'attachait beaucoup. Mais il ne s'arrête pas longtemps auprès de ces auteurs. Presque à chaque page des *Cahiers* se trouve un nom accompagné toujours d'une marque particulière d'admiration et d'estime. C'est celui de Herder, philologue, historien, philosophe et poète. Même sans les indications nombreuses données dans les écrits de Renan on aurait pu prévoir que Herder serait l'esprit le plus propre à charmer celui du jeune Français.

Herder personnifie le type de penseur-poète qui se consacre entièrement aux idées; qui, dans l'enseignement de la jeunesse ainsi que dans la composition littéraire, vise toujours un haut idéal moral; qui garde le sentiment de la religion dans son cœur tout en laissant travailler son esprit en une parfaite liberté. Et comme philosophe, il s'est représenté l'existence comme résultant d'une seule force infinie et spontanée, qui se manifeste pareillement dans toutes les œuvres de la Nature, de la pierre jusqu'à l'homme, de la vie physique, brute, jusqu'à la vie libre, morale et spirituelle. L'homme est le dernier anneau de la chaîne de la Nature, celui à qui il est donné de refléter la liberté de l'Être absolu.

Science et poésie sont également représentées chez

Herder, et Renan le salue comme son « homme normal » qui synthétise toutes les activités humaines : « Herder, mon *penseur-roi*, régnant sur tout, jugeant tout, et n'étant jugé par personne » (1).

Dès le premier abord, Renan avait reconnu aux Allemands cette qualité d'universalité qui lui semblait si essentielle chez l'homme de lettres. « Ce qui me charme en eux, c'est l'heureuse combinaison qu'ils ont su opérer de la poésie, de l'érudition et de la philosophie, combinaison qui constitue selon moi le véritable penseur... Herder et Goëthe sont ceux où je trouve la plus haute réalisation de ce mélange ; aussi attirent-ils surtout mes sympathies. Le second pourtant n'est pas assez moral. Faust est admirable de philosophie mais désolant de scepticisme ; le monde n'est point comme cela ; il y a une vérité et un bien absolus ; il faut croire la première et pratiquer le second (2). »

Si maintenant on veut savoir sur quelles œuvres de Herder Renan se croyait permis de fonder un jugement aussi général on sera étonné de la pauvreté de ses connaissances. Vraisemblablement il n'avait pas lu *L'idée sur la philosophie de l'histoire de l'Humanité* à l'époque des *Cahiers*. Il ne le cite que dans les notes de *L'Avenir de la science* en 1848. Il parle plusieurs fois dans les *Cahiers* de la *Poésie des Hé-*

1. C. J. 343.

2. *Lettres intimes*, Tréguier, 22 sept. 1845.

breux qu'il connaissait par la traduction de la Baronne de Carlowitz ; cette traduction contient une notice sur Herder dans laquelle *l'idée sur la philosophie de l'Histoire de l'Humanité* (traduction de Quinet) est citée. Mais si Renan l'avait lue en 1845 il en aurait certainement parlé. Quant au livre de M^{me} de Carlowitz, il y a sans doute dans la notice assez d'indications sur le caractère général des écrits de Herder pour que Renan ait pu s'en former une idée exacte, surtout si on y ajoute certains chapitres relatifs à Herder pris dans *De l'Allemagne* et dans *De la Littérature*.

D'après le tableau que trace M^{me} de Staël, on conçoit le caractère de Herder comme un mélange harmonieux de piété et de sensibilité poétique, et son esprit comme réunissant les deux grandes facultés de l'imagination et de l'intelligence.

Il a su, mieux que personne, ressusciter le génie d'un peuple, surtout d'un peuple prophète, tels les Hébreux pour qui l'inspiration poétique était un rapport intime avec la divinité. Et il a donné une nouvelle forme au Protestantisme en transformant la critique sèche et pédantesque des érudits en « une sorte de théologie poétique, vague, mais animée, libre, mais sensible ».

On comprendra sans peine pourquoi un tel esprit a dû séduire le jeune homme, qui s'était érigé en devoir de reconstruire le monument ébranlé de son

christianisme, tout en conciliant l'esprit de libre examen et le sentiment de la religion.

Avant de passer aux doctrines littéraires de Herder et sans toutefois parler ici de sa philosophie générale, nous allons jeter un coup d'œil sur cette philosophie de l'histoire dont Renan avait l'intuition et qui s'accordait merveilleusement avec la sienne. Cousin l'avait engagé sur cette voie par son *Introduction* de 1828, et M^{me} de Carlowitz l'y introduisait aussi.

Le premier appelle l'historien allemand « un grand monument élevé à l'idée du progrès de l'espèce humaine en tout sens ». On a vu déjà combien l'idée la perfectibilité de l'humanité était chère au cœur de Renan. Il l'entendait, cette idée, de la même façon que Herder (1), c'est-à-dire, selon l'exposition de M^{me} de Carlowitz, la marche continue de l'intelligence vers le perfectionnement, « les temps d'arrêt et même les marches rétrogrades de cette intelligence qui ont découragé tant de grands hommes, ne sont à ses yeux que la preuve qu'elle est essentiellement libre dans ses allures, car l'étude du passé lui a fait voir qu'elle ne manque jamais de revenir à temps sur ses pas... elle est d'origine divine et, par conséquent, soumise aux lois du progrès que, dans son ensemble, elle est

1. *Note.* — « Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie Jede Kugel ihren Schwerpunkt, kein Ding im ganzen Reich Gottes ist allein Mittel, alles ist Mittel und Zweck zugleich. » Herder. Zur Phil. u. gesch. Bd 3.

forcée de suivre, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au degré de perfection qui est le but de son existence. Voilà en somme *l'Idée sur la philosophie de l'Histoire* » et Renan a su en tirer parti grâce à ce don merveilleux d'intuition intellectuelle qui lui était propre. Quant à l'emploi que faisait Herder de ses recherches scientifiques et historiques, il ne différait pas de celui qu'en faisait Renan depuis le commencement de ses études — le culte désintéressé du beau et du vrai, sans aucun but d'utilité pratique. Dans *l'Avenir de la science*, Renan cite ce passage extrait de la *Poésie des Hébreux*. « Si l'on entend par poésie cette faculté qu'à l'âme d'être touchée d'une certaine façon, de rendre un son d'une nature particulière et indéfinissable en face des beautés des choses, celui qui n'est pas poète n'est pas homme et renoncer à ce titre c'est abdiquer volontairement la dignité de sa nature. » « Herder, explique M^{me} de Carlowitz, ne chercha dans la science que le vrai et l'utile et la science l'entoura comme la vigne entoure l'arbre qu'elle semble enrichir de ses fruits. C'est dans ce sens élevé qu'il était poète, c'est-à-dire la personification du génie de l'humanité, qui lui révèle le secret de son avenir... » Nous ne citons tous ces passages que pour bien montrer l'idée qu'a dû se faire Renan de l'écrivain allemand. Les descriptions qui précèdent jettent une lumière décisive sur l'idéal esthétique moral et intellectuel du jeune Français au moment de sa formation philosophique. Quant aux

opinions littéraires de Herder, il y aura la même affinité naturelle entre lui et le penseur français.

La conception de la poésie comme un don, ayant son origine dans les images et les sensations de l'homme en face de l'univers extérieur, est exprimée par Herder dans des mots qui retentissent aux oreilles de Renan, ainsi qu'une parole divine. « L'univers avec ses formes et son mouvement est, pour l'homme qui le regarde, une immense table d'images où toutes les figures agissent et vivent. Placé ainsi au milieu d'un océan de vagues vivantes, la source de vie qu'il porte en lui jaillit au devant de ces vagues et agit avec elles. Tout ce qui coule ainsi vers lui, la manière dont il le sent et la manière dont il exprime ce qu'il sent, voilà ce qui fait le génie de la poésie dans son origine. On peut appeler ce génie divin ou humain car il est l'un et l'autre... La poésie est une imitation de la divinité créatrice... On voit souvent les enfants surpasser les hommes faits, en tout ce qui concerne cette beauté, cette grandeur naturelle, et les nations les plus simples doivent aux images et aux sensations qu'elles puisent dans la nature, une poésie aussi sublime que touchante (1). »

Puisque Renan ne cite que la *Poésie des Hébreux* comme source directe de sa connaissance de Herder il vaut la peine d'y consacrer une attention soutenue. Dans la préface de l'auteur, le but et la méthode de

1. *Poésie des Hébreux*, 2^e part., chap. I.

l'ouvrage sont clairement exposés. Herder nese propose rien moins que préciser tous les traits caractéristiques de la poésie populaire hébraïque, sans omettre leur cosmologie, leur théodicée, leur mythologie, enfin tout ce qui forme la base fondamentale du génie de la race. En outre il veut parler de l'origine et de la nature de la poésie en général, ce qui lui donnera l'occasion de faire connaître sa philosophie personnelle. Et tout cela est le résultat d'un travail personnel et indépendant, entrepris avec une modestie qui inspire à Renan la plus profonde admiration et le plus grand respect. « Inimitable naïveté, s'écrie-t-il à propos du mot suivant de Herder dans la préface : « J'ai consulté tous les philologues modernes, sans relever leurs erreurs, ni faire parade de la conformité de leurs opinions avec les miennes. Puissent-ils accepter comme un témoignage de ma reconnaissance l'usage silencieux que j'ai fait de leurs travaux. *Dans les cas où je ne pouvais être de leur avis, j'ai été du mien* (1). » Et cet avis, comme nous le dit M^{me} de Carlowitz, c'est que « la poésie n'est pas la propriété individuelle de quelques hommes distingués, mais un don inné dans tous les peuples de la terre » (2).

Renan partage entièrement ces conceptions ; il trouve chez Herder l'amplification et l'explication

1. C. J. 148.

2. Notice, page XVI.

philosophique de la théorie de l'épopée, déjà adoptée par Ozanam et Fauriel. Le poème national ou l'épopée d'après cette conception n'est que la forme « que se crée chaque nation pour lui représenter l'idéal. C'est son Dieu, sa vertu, sa morale. Donc essentiellement religieuse et légendaire (cf. Herder, *Poésie* 12) (1). » « L'épopée existe avant d'être faite. Le peuple fait ses membres, le poète la met en corps et le peuple sanctionne, car lui ne saurait pas faire cela (2). »

Ainsi la poésie primitive nationale est le meilleur exemple de ce travail libre et spontané qui produit des œuvres d'imagination comme la sève qui monte dans l'arbre fait éclore des bourgeons, sans effort conscient, sous la seule impulsion de cette force mystérieuse qui est la vie. La vie physique se déploie sous plusieurs formes, fleurs, feuilles, racines, branches. La vie psychique se manifeste dans la sphère de l'intelligence par des productions religieuses, poétiques, philosophiques. Mais d'abord dans l'époque primitive tout est en état de syncrétisme ; la poésie contient la religion, la philosophie, même la politique et l'histoire. « Tous les contes populaires, les contes de fées, les mythologies, dit Herder, sont, jusqu'à un certain point, le résultat de la foi d'un peuple, de sa manière de voir, de ses puissances, de ses impulsions sensibles ; il rêve alors parce qu'il ne sait pas, il

1. C. J. 126.

2. C. J. 121.

croit parce qu'il ne voit pas, il travaille avec toute son âme entière et naïve (ungebildet). »

Renan aime tant cette littérature primitivé qui personifie tout un peuple avec son histoire et son idéal qu'on pourrait le soupçonner de juger toutes les œuvres littéraires d'après leur plus ou moins de valeur historique. Devancier de Taine et de la critique historique, il cherche sous la forme actuelle les traces de la race, du moment et du milieu, sans s'intéresser le moins du monde à l'individu qui a été responsable en dernier lieu de cette forme. « Mon Dieu, dit-il, que la critique littéraire est petite qui admire trop l'homme et pas assez les choses et l'humanité dans les œuvres littéraires. On veut toujours faire la part de l'individu et chercher ce qui est de lui, tellement que s'il a tout reçu de l'humanité, on lui refuse le mérite. Ah ! que m'importe le mérite de l'homme ! Le vrai mérite est que cela me peint les choses et Dieu... Homère, par exemple, où est son mérite ? Dans une diction belle et harmonieuse peut-être, mais celui-là m'importe peu ; le beau est dans ces peintures cycliques du monde, formes si belles de l'humanité. Là est le vrai beau et celui-là n'est pas du poète (1). »

La parenté entre ces idées et celles des critiques allemandes de l'école wolffienne est frappante. On a

1. C. J. 132.

reproché à cette école d'avoir méconnu l'action prépondérante des grandes personnalités, en inventant le « mythe de l'anonymat poétique » (1). Mais il faut se rendre compte de la doctrine philosophique de laquelle dépend la théorie littéraire. Pour Renan, « l'humanité en masse est spontanée », et les œuvres de la spontanéité sont celles dans lesquelles l'homme se révèle le plus clairement.

Il n'est guère nécessaire de dire que Renan, aussi bien que Herder, Goethe et tout le jeune *Sturm und Drang*, a méprisé et détesté les imitations en style ancien, soit architecture, soit poésie. « Rien de plus niais, dit-il, que de vouloir imiter les produits spontanés de l'inspiration primitive, la poésie antique par exemple. J'ai besoin pour admirer ces choses de savoir qu'elles sont originales ; si je vois percer l'imitation, j'ai la nausée.

« Eh ! quoi, dira-t-on, si on imite bien et sans affection, Télémaque par exemple ? — Non, non, tout cela était significatif dans Homère, mais chez vous c'est du placage... Cela m'a longtemps arrêté. Mais il faut prendre son parti. J'admire profondément une cathédrale gothique, car rien de plus expressif du temps d'alors. Mais une église gothique bâtie il y a deux ans par singerie et goût capricieux me donne la nausée. Qu'est-ce à dire ? La beauté n'est donc

1. Lasserre. *Rev. Heb.*, 24 janvier 1914.

pas intrinsèque et dépend-elle de la main et du temps ? Qu'y faire ? Bien sûr, je n'admirerai pas votre église plâtrée, que quelque architecte en rédingote a calculée à force de tête et en racolant des fragments du vieux temps. Au contraire, cette belle et naïve expression de l'humanité d'alors, c'est sublime. Oui, il faut savoir pour admirer si ceci est expressif du vrai, et pour cela il faut savoir de qui c'est (1). »

« Quelle sottise, remarque-t-il fort justement, d'envisager les œuvres littéraires indépendamment de leurs circonstances d'originalité, de temps, de lieu, etc... Ne regardez pas la littérature d'une manière absolue, mais à un jour tout relatif, *productions du temps et du pays*. Ceci est neuf. Cela coupe par la base les procédés classiques-imitateurs. Ne rien forcer : laisser l'époque pousser son germe. Ce sera là, quoi qu'en fassent les rhéteurs, la production originale (2). »

Renan se trouve donc tout à fait disposé à soutenir le jugement sévère de Herder sur Ovide, cité par M^{me} de Carlowitz, jugement raconté par Goethe, qui avait été le disciple et l'ami de Herder dans sa jeunesse, et lui devait les mêmes influences philosophiques et esthétiques que Renan, un siècle plus tard. « Il soutenait, rappelle Goethe, que toute

1. C. J., 255.

2. C. J., 192,

cette poésie était dépourvue de vérité, qu'on n'y trouvait ni le cachet de la Grèce ni celui de l'Italie ; qu'elle n'appartenait ni au monde primitif ni au monde civilisé ; qu'elle n'était qu'une imitation maniérée de tout ce qui avait déjà été fait, dit et vu (1). »

Cette tendance à juger de la poésie historiquement amène avec elle, comme l'a démontré Matthew Arnold, le danger de perdre le sens de la proportion, de confondre l'excellent avec le bon, ou même avec le médiocre, pourvu que soit remplie la seule condition d'être vraiment « populaire » et naïf. Ainsi Renan ne fait aucune distinction entre Homère, la poésie biblique et les chansons de geste. Il les entoure d'une même auréole à moitié mystique, à moitié littéraire, accordant même une fausse valeur à un poème épique moderne pour l'avoir cru authentique (2).

Renan cherche, dans l'œuvre littéraire, la manifestation de l'âme. Ayant renoncé une fois pour toutes à comprendre la vraie nature et la « substance » de l'âme, il s'est astreint à la tâche de recueillir soigneusement toutes les évidences d'une activité spirituelle dans le monde des phénomènes matériels. Et il trouve son meilleur champ d'observation dans la sphère de la poésie. La poésie primitive lui permet de saisir sur le vif l'âme d'une *race* ; la poésie romantique,

1. Notice sur Herder. M^{me} de Carlowitz.

2. C. J., 124, note.

qui puise son inspiration dans le cœur humain, laisse entrevoir le vrai fond de *l'individu*.

Le Romantisme l'attire dans la mesure où il lui fournit un moyen de connaître l'homme. Conséquemment il n'aura aucune sympathie pour les exagérations et les aberrations de l'esprit romantique. Car ne faussent-elles pas complètement le portrait qu'elles essaient de tracer ». « Rien de plus sot, dit Renan, qu'un écolier romantique ; se battre les flancs romantiquement me donne la nausée (1). » Parmi le peu d'écrivains modernes qu'il connaît, il cite les poètes-penseurs, les hommes qui se sont approchés le plus près de la synthèse idéale de poésie, philosophie, science ; Herder, Gœthe, Schiller, Jean-Paul, Hamann, Jacobi, parmi les Allemands ; Lamartine, Chateaubriand, Bernardin de Saint-Pierre parmi ses compatriotes.

Il les devinait, les premiers, comme il avait deviné la philosophie idéaliste-panthéiste. Du moment qu'il pressentit la présence de « l'âme » dans leurs écrits, il était sûr d'avoir trouvé des affinités intellectuelles.

Faudrait-il les condamner si quelquefois une obscurité de style résultait de la tentative d'exprimer leurs sentiments intimes, confus, mystérieux ? Renan soutient que non ; car notre langage est insuffisant pour rendre directement et nettement les états de l'âme.

Renan propose un symbolisme choisi, l'inter-

1. C. J., 211.

prétation par des objets concrets des états abstraits. Autrement, dit-il, on ne fait que « du pathos inintelligible (et plusieurs le font, Victor Hugo par exemple) et qui fait descendre le langage de son rôle social ; d'autres prennent le bon parti... et expriment la chose indirectement par un tour de poésie, un ton senti, qui n'aborde pas de front la touche susdite, mais qui la peint par côté... De même, Lamartine rend par le ton de ses *Méditations* certains tons inexprimables, directement. Cela revient au principe de *symbole*, ou d'interprétation. Telle scène est significative de telle chose, quoique concrètement cette chose n'y soit pas » (1).

La mission de la poésie est essentiellement d'exprimer l'inexprimable. Cousin lui avait accordé le rang suprême entre les arts car elle est de tous le plus expressif. Renan a parfaitement senti ce besoin impérieux qu'ont les génies poétiques, d'objectiver leurs expériences intimes et souvent insaisissables. Ce qui fait leur désespoir, c'est que les mots ne traduisent qu'à demi les nuances délicates des émotions, « cette fine touche de sentiment, le vif *acumen* qui n'a pas de nom ».

Renan voit dans l'évolution de la poésie lyrique un exemple de plus de cette loi universelle qui fait succéder au syncrétisme l'analyse, et à l'analyse la nouvelle synthèse.

1. C. J., 289.

« Les poésies primitives sont le syncrétisme ; tout y est mêlé et en chaos. Puis vient l'analyse, qui sépare les genres, épique, lyrique, élégiaque, etc. ; puis enfin une synthèse qui les fond tous et rend fausses toutes ces catégories. Ainsi les Méditations de M. Lamartine, son « Childe-Harold », qu'est-ce ? Elégie, ode, c'est tout cela ou plutôt rien de tout cela et tout cela à la fois (1). » Par conséquent, la vieille distinction des « genres » ne suffit plus. La seule division possible aujourd'hui sera la division psychologique, qui distingue les différentes espèces d'inspiration. « Par exemple selon que le poète emploie un fonds de traditions populaires, ou qu'il n'emprunte qu'à lui-même une inspiration, le premier genre « épique » ; cela expliquerait comment Dante et Milton doivent être évidemment classés dans la même famille, quoique si différents pour la forme (2). » Fidèle à ce principe, Renan soutiendra que *Faust* est l'épique de la littérature moderne. Il cite à ce propos l'*Essai* de Blaze de Bury, qui précède sa traduction de *Faust*, publiée en 1846. « Ridicule critique que celle qui reproche à la poésie moderne de n'avoir pas d'épopée, ou autres reproches semblables. Ou bien vous entendez la forme épique ou le génie de l'épopée : si 1°, c'est bien petit reproche ; si 2°, c'est faux, c'est faux, *Faust* par exemple. Ne pas trop attacher

1. C. J., 255.

2. N. G., 179.

d'importance à ces casiers, ni y ramener tout (Voyez quelques réflexions fort justes de Henri Blaze, préface de *Faust*, page 17) (1). »

La poésie symbolique, telle que Renan la conçoit, présuppose chez le lecteur une certaine faculté de poésie, sans laquelle il ne saurait dégager l'idée de son enveloppe. Renan possède pleinement ce don d'appréciation esthétique, grâce à quoi il peut s'élever par la lecture des poètes romantiques, au monde idéal où naquit leur inspiration. Il note avec un grand plaisir une remarque de Lamartine qui se rapporte à cette question (2). Lamartine rappelle dans le *Voyage en Orient* le soir où il a entendu pour la première fois le poème épique « *Antar* » (3). « Cela me rappelle, dit-il, que j'ai toujours eu plus de plaisir à lire un poète étranger dans une détestable et plate traduction que dans l'original même ; c'est que l'original laisse toujours quelque chose à désirer dans l'expression, et que la mauvaise traduction ne fait qu'indiquer la pensée, le motif poétique ; que l'imagination, brochant elle-même ce motif avec des paroles qu'elle suppose aussi transparentes que l'idée, jouit d'un plaisir complet qu'elle se crée à elle-

1. C. J., 277.

2. N. C., 259.

3. T. I, p. 340, Churton et Baillière, 1835.

même. *L'infini étant dans la pensée, elle le suppose dans l'expression ; le plaisir est ainsi infini.* Il faut, pour se donner ce plaisir, être jusqu'à un certain point musicien ou poète ; mais qui ne l'est pas ? (1) »

1. C. J., 391.

CHAPITRE VI

Renan poète

Les *Cahiers de jeunesse* de Renan nous indiquent qu'il aurait pu lui-même devenir poète romantique, si les circonstances y avaient été propices. Quelquefois des pensées philosophiques, quelquefois des rêves pittoresques ou mélancoliques, lui semblent des sujets propres à mettre en forme poétique. Un soir il rêve que Jésus-Christ, de retour parmi les hommes, est de nouveau condamné à mort. Puis les lignes se confondent et la personne du Christ devient celle d'un camarade de classe, mort il y a quelque temps. Renan demeure profondément impressionné de ce rêve, qui le laisse en état d'exaltation poétique. « Durant la journée, note-t-il, je suis embaumé de ce rêve, je ne suis qu'à moitié de la terre... O Dieu ! qu'à certains mouvements j'éprouve d'étranges sentiments, c'est de l'amour *sans objet*, un vase plein qui ne sait de quel côté déborder et dont la liqueur hésite incertaine sur les lèvres. Idéal, idéal, que n'es-tu chair à mes côtés ! ... O ! quel senti-

ment nouveau et pur vient de jaillir en mon âme en ce moment de délicieux transport ; un goût suave de la mort, un hyménée, un baiser à ces chastes amis. Roses effeuillées que je ne sais comment vous réunir autour d'une tige commune, fleurs éparses auxquelles il ne manque qu'un fil pour former une ravissante guirlande. Plût à Dieu que j'eusse dix vies pour en consacrer une à faire de tout cela une épopée, à en rattacher les feuilles éparses... Elle est dans mon cœur, mais dans ses formes vagues et sans lien extérieurs (1). »

Ailleurs Renan nous offre plusieurs poèmes philosophiques, dans le genre des poésies de Herder ou de Schiller (2). « Je voudrais faire un poème sur l'humanité ainsi conçue : ce serait un homme (Adam) qui, partant du commencement du monde et ne mourant pas (comme l'humanité), poursuivrait sa route à travers les phases diverses des diverses époques et des divers peuples, apprenant et s'améliorant partout et tantôt se détériorant mais pour s'améliorer... Ce serait le poème de l'histoire de l'humanité. Il y aurait du merveilleux, Dieu ayant l'œil sur lui, à certaines époques le tirant de la fondrière, etc. La fin du poème serait très caractéristique ; il resterait coupé, brusquement inachevé au milieu d'un vers, ou même

1. C. J., 402.

2. C. J., 291.

d'un mot, comme l'humanité à chaque point de sa route. »

Une autre fois la doctrine célèbre du Beau, du Vrai et du Bien sera le thème d'un poème philosophique. L'homme passera d'une forme à l'autre de l'Idéal Jusqu'à ce que « par la mort il va, en effet, à ce dont il a besoin, à ce qu'il réclame pour être rassasié, la réunion harmonique des trois ».

Et puis, avec une fantaisie plus libre et un tour d'imagination plus véritablement lyrique, Renan esquisse une petite ode-élégie qui exhale toute la nostalgie de son cœur. « Ah ! que je voudrais être accoutumé au *mécanisme* du vers pour faire une petite ode-élégie à l'hirondelle qui a son nid là-bas en Bretagne, auprès de la fenêtre de maman, qui en couvant ses petits, voit ma mère triste de n'avoir pas les siens ; qui est témoin de tout ce qu'elle dit et de tout ce qu'elle fait ! Ah ! reste, reste, petit oiseau ! Ne quitte pas cette douce et tranquille demeure. Ne viens pas à Paris. Oh ! qu'il est joli d'être hirondelle ! On s'accroche au monde sans y rien entendre. On est en contu bernium avec lui sans entrer dans ses finesses et ses ruses, comme ces oiseaux qui ont les nids sous les toits et dans les cheminées des Tuileries. C'est poétique ! Mais ma petite hirondelle est de la famille. Maman l'aimait si fort, s'intéressait à

toutes les particularités du nid. Qui sait si quelque petit méchant ne le lui aura pas enlevé ? Ah ! pauvre mère (1) ! »

Renan a le sentiment profond de l'« atmosphère » qui distingue les poètes et les artistes romantiques. « Singulière chose ! Qui est-ce donc qui fait le poétique d'un pays ? Il y a un je ne sais quoi répandu dans l'air, un ton, sylphes, gnomes. Ainsi cet air de Paris est prosaïque ; au contraire, aussitôt que mon imagination arbore un coteau de ma Bretagne, oh ! c'est tout un ciel, tout un idéal, une fleur, un jonc, un fossé, un ruisseau, tel détour de chemin, tel arbre, dont les racines étaient à nu, la croix de pierre sur la hauteur, tout cela, schéma poétique indéfinissable ! Et tout cela vole dans l'air, vie vague, sans grande activité, plaisir de se réfléchir, de vivre en zigzag, sans se presser. Ah ! je ne reverrai jamais ! Oh ! quelle langueur triste mais non amère, cela met en mon cœur (2) ! » En effet il ne lui manque, comme il dit, que de savoir le mécanisme des vers, pour faire des poèmes lyriques exquis. Son éducation scientifique lui serait venue en aide, en lui apprenant à reconnaître le lien étroit qui existe entre l'homme et les autres phénomènes de la Nature. La philosophie de la Nature avait livrée aux poètes allemands tout le

1. C. J., 391.

2. N. C., 160.

cosmos organique et inorganique, en leur révélant l'Esprit inconscient, qui travaille sourdement à l'œuvre du développement universel, par-dessous les formes matérielles. De même la science et la philosophie avaient stimulé chez Renan, la faculté poétique, jusqu'au point où chaque fait et chaque procès matériels devenaient image vivante d'une puissance spirituelle. La grande loi de cause et d'effet lui inspire un enthousiasme immense. « J'aime à me pavaner de cela et j'énumère avec un orgueil comique les différentes causalités que j'ai dû exercer dans le monde... Je me délecte dans cette imagination ; c'est mon plaisir ; j'aime à me voir les bras étendus comme le poulpe dans le monde, et agissant çà et là et cela augmentant. Et encore : je mange tel brin de confiture, les atomes en sont peut-être venus du fond de la France, et ces atomes, etc..., telle goutte de vin, de même pour cela, tel vigneron a travaillé pour moi et tant d'autres (1)... » « Quel sujet de réflexion, s'écrie-t-il, en songeant à tous les phénomènes physiques qui ont influé sur le développement de l'esprit humain. *O cunabula mundi* ! Quel sujet de réflexion que ces époques reculées où sourdement et sans témoin se préparaient les destinées de l'Humanité avant qu'elle existât (2) ! »

A un moment donné, le roman autobiographique

1. C. J., 195.

2. C. J., 145.

lui semblait offrir un moyen d'expression personnelle. Il en conçoit un à la manière de *Woldemar* par Jacobi, qui peindra un de ces caractères toujours chers au Romantisme, « d'une frappante originalité. Ce ne sera pas un type général, mais une nature exceptionnelle. » Il choisira la forme de lettres, comme se prêtant le mieux aux confessions personnelles. L'intrigue en sera nulle, car la grande considération sera de peindre l'âme, et l'intérêt en sera tout psychologique. « Ce sera un roman tout psychique : on y verra l'âme dans ses phases, à peu près comme les personnages de Goethe : le Roi, le Père, etc. Aussi, par exemple, je ne m'embarrasserais pas que Woldemar, ou tel autre personnage, soit banquier, ou châtelain, n'importe. Soin de ménage que tout cela ! Savez-vous que le roman est bien plus psychologique que le drame même, et qu'il prête bien plus à la peinture de l'intérieur (1) ? »

Il est curieux que les deux romans que Renan a entrepris restent à l'état fragmentaire. L'un d'eux, esquissé pendant son séjour à Saint-Nicolas, ne consiste que de notes éparses, et n'a jamais été publié. L'autre, livré au public en 1906, sous le titre de *Patrice*, date de 1849, et il est également inachevé. Pourtant, on y remarque les mêmes caractéristiques dans la forme et dans la matière que Renan a dé-

1. C. J., 407.

crites dans les *Cahiers*. *Patrice* est un de ces types exceptionnels dont nous ne savons rien de la condition extérieure. L'action est toute intérieure, dans les pensées et les sentiments du héros.

Le fait même de l'existence de ces deux romans fragmentaires montre que ce n'était pas tout à fait le genre de Renan. Il était trop subjectif, trop lyrique même, pour pouvoir créer un caractère quelconque. Son propre moi lui barrait le chemin, et le résultat était qu'il excellait dans l'autobiographie et dans la correspondance. Mais quand il voulait tenter des genres plus objectifs — soit l'histoire, soit le drame, soit le roman — il ne trouvait que lui-même comme modèle et source d'inspiration. Pourquoi n'est-il pas devenu poète ? A l'époque des *Cahiers*, il possède tous les traits essentiels d'un Novalis français. Qu'est-ce qui détourna le courant de son lyrisme, en le faisant dévier dans un tout autre sens ?

On ne peut pas croire que c'est uniquement une question de technique.

Renan possédait un don naturel de langage, une oreille extrêmement musicienne, et un sens de rythme qui se révèle partout dans ses écrits. Ses vers latins avaient été caractérisés à Saint-Nicolas par leur grâce et par leur inspiration personnelle, qui avait attiré sur eux la critique ironique du professeur.

Non, la cause est ailleurs et plus profonde qu'une simple affaire d'habileté technique. Il faut la cher-

cher dans l'évolution littéraire, dans les grands courants qui entraînent après eux les talents individuels, les modifiant et les développant d'une puissance extraordinaire.

La génération de 1830 était une génération de purs poètes. Ils avaient beau se donner le titre de réformateurs, de philosophes, de prophètes du peuple. Ils n'en étaient pas moins des poètes, avec les visions et les rêves des poètes. La poésie était la grande préoccupation, le seul but de leur vie. Mais le temps change. Avec les événements politiques de 1848, l'état d'esprit des hommes littéraires prend un autre caractère. Ils deviennent des hommes d'action, ils se croient voués à leur patrie, à l'humanité, et la poésie cède la place à la sociologie ou à la politique. Les utopistes, tels que Fourier ou Champfleury, cherchent à enlister la littérature dans leur service. Les poètes eux-mêmes préfèrent le salon à la plateforme, pour s'y faire entendre ; il s'entremêlent aux luttes politiques. Chez quelques-uns, le résultat n'est pas mauvais. La poésie gagne au contact de la vie. Mais chez d'autres, le réel et l'idéal ne s'harmonisent pas. Le contraste est trop fort, et l'idéal se retire dans un coin, pour attendre un moment plus propice. C'est le cas de Renan qui, pendant quelques mois, rêve de systèmes de réforme universelle, aussi originaux et aussi peu pratiques que ceux de Saint-Simon lui-même. Il n'est pas capable de devenir homme d'État. Mais

il fait de son mieux et pose les principes pour les autres.

Le tribut que paye Renan au « Zeitgeist », sa contribution à la somme des efforts pratiques vers le bien national, est son *L'Avenir de la Science*.

TROISIÈME PARTIE

L'AVENIR DE LA SCIENCE

L'auteur a mis en sous-titre du volume *L'Avenir de la Science* « Pensées de 1848. » Il aurait été plus vrai de dire « Pensées de 1845 à 1848 », car la plupart des réflexions qui se trouvent réunies dans les *Cahiers de Jeunesse*, ont pris leur place sous une forme modifiée ou amplifiée dans cet ouvrage publié par Renan plus de quarante ans après sa première ébauche.

Mais nous ne voudrions pas faire croire que *L'Avenir de la science* ne soit qu'un remaniement de la matière dont se composent les Cahiers. Au contraire, les événements publics de 1848 agissaient comme un stimulant sur la pensée du jeune philosophe et donnaient un tour pratique à son esprit, jusqu'alors entièrement occupé de la théorie. Il lui importait à cette heure de crise nationale, de faire une profession de foi publique et de mettre à l'épreuve toutes ces doctrines qui s'étaient lentement ébauchées, pendant qu'il se préparait aux examens universitaires. Au

cours de ces trois années, il avait imaginé un système de vie personnel, religieux, intellectuel et moral. Etant convaincu, comme toute sa génération à cette époque de bouleversement politique, de la nécessité des réformes radicales dans la société, il voulait offrir aux Français ce qu'il considérait comme le plus grand don de l'humanité.

Ainsi que tous les réformateurs de théorie, au lieu d'étudier les faits et d'en déduire un système, il parlait de ses théories et les appliquait aux conditions actuelles. Ayant constaté la valeur de la culture intellectuelle pour la formation de son propre caractère et de son esprit, il pensait qu'il en serait ainsi pour tout le monde, que le mot « savoir » allait remplacer celui d' « obéir » et qu'il ne s'agirait que de montrer le bien et le beau pour que les masses les préfèrent au mal et au laid. La Science comme puissance réformatrice de la société : voici en dernière analyse la thèse de Renan en 1848. Mais il y a bien d'autres choses que cela dans ce « gros paquet ».

Ce qu'il importe avant tout de voir dans *l'Avenir de la science*, c'est le point culminant du conflit entre le « spontané » et le « réfléchi », entre l'esprit romantique et l'esprit rationaliste chez Renan. Trois ans auparavant la poésie l'avait emporté incontestablement ; les Cahiers, nous l'avons constaté, débordent de lyrisme, et la science elle-même y est conçue sous une forme poétique. Maintenant l'esprit

souple et impressionnable du jeune homme prend un pli inaccoutumé ; le fond de poésie y demeure mais au-dessus est une couche de dogmatisme positif, précis, systématique, qui ne s'allie pas avec l'autre. Peut-être son amitié avec Berthelot est-elle responsable de ce changement. Ce qui nous paraît plus vraisemblable, c'est que Renan a voulu revendiquer son titre de philosophe, « régnañt sur tout, jugeant tout et n'étant jugé de personne », et de montrer que ce titre même lui accorde le droit, sinon le devoir, de prescrire des remèdes pour les grands maux de la société. Il est vrai qu'il ne s'assigne pas la tâche de l'organisation pratique, mais il fait plus en « posant les principes ».

Mais sa façon de les poser est trop absolue. Lui qui cherche dans tout système philosophique la part de vérité ; et lui qui avait tant admiré et recherché le spontané dans les créations de l'esprit humain, se voue maintenant à la réflexion. Il pense reconstruire avec elle les œuvres de l'instinct primitif.

M. Basch semble être le seul qui ait signalé cette contradiction dans la philosophie de Renan(1). S'il est vrai, selon la thèse de Herder, de Cousin et de Renan dans les *Cahiers* que tout ce que l'humanité a créé de grand est l'œuvre du génie spontané, de l'inspiration collective, comment espérer que, l'épo-

1. Un individualiste moderne. *Grande Revue*, 1902.

que du spontané étant passée, la réflexion la remplacera en faisant mieux que lui ?

L'Avenir de la Science perd tout caractère d'unité, à cause de cette ambiguïté de pensée. Mais il est d'autant plus intéressant, comme représentant les deux aspects antithétiques de l'esprit de son auteur. D'une part, la science, ou la réflexion parfaite, conduira le monde (1). De l'autre, c'est l'enfant, le peuple, le simple d'esprit, qui sont les « génies » du monde. « C'est que là le Dieu est tout nu (2). »

Qu'il y ait ici une contradiction, on ne saurait le nier. L'impression totale laissée par Renan dans ce titre est que son idéal de la vie a subi un léger changement, depuis la rédaction des *Cahiers*, et que l'érudition pure, la science des faits ont gagné d'importance à ses yeux. « La philosophie vitale » est devenue la « critique universelle ».

La petite lueur d'inspiration poétique qui brillait dans son esprit court grand risque d'être étouffée sous cet ardent enthousiasme pour la science, cette foi qu'on dirait inébranlable dans la toute-puissance de l'intelligence réfléchie. La poésie ne disparaîtra pas tout à fait, au contraire elle trouvera sa place à côté du sentiment religieux. Mais qu'elle ne se mêle pas à la Science ! Qu'elle ne prétende point en-

1. P. 256.

2. P. 469.

vahir ni l'esprit ni la volonté de l'homme! Elle aura de quoi se satisfaire en s'en tenant au royaume des sentiments, en fournissant des mobiles aux actions morales. Mais Renan a beau tenter de concilier ces deux puissances ennemies de l'Humanité. Dans la nouvelle ère qu'il annonce, la raison froide et l'intelligence vont triompher de la poésie qui s'en ira rejoindre les pauvres et les ignorants de la terre. « Nul ne peut servir deux maîtres ni adorer un double idéal », nous dit-il, ne se doutant pas que telle est sa prétention (1).

Qu'espère-t-il donc de la science ?

De savoir, dira-t-on. Mais de savoir quoi ? Quel est le but de la vie intellectuelle, et ce but, est-il aussi celui de la vie morale et religieuse ?

Écoutons la définition que Renan donne de la vie. « Aspiration de l'être à être tout ce qu'il peut être. La perfection de l'individu est donc qu'il soit lui-même dans toute la suite de son existence (Herder) (2). » Mais pour être tout ce qu'on doit être, pour atteindre le plein épanouissement de ses forces, il faut au moins être harmonieux. Il faut que les oppositions tombent, que l'intelligence, le cœur et la volonté agissent dans le même sens. Renan a parfaitement compris cette condition de la beauté complète. Seule-

1. *Avenir de la science*, p. 43.

2. A de S. Note 5.

ment il n'a pas pu concevoir lui-même cette harmonie. D'après les descriptions qu'il nous en fait dans *l'Avenir de la Science*, savoir, admirer, aimer, agir moralement, ne sont pas du tout la même chose. « Au nom du ciel, accordez-moi que la science seule peut fournir à l'homme les vérités vitales, sans lesquelles la vie ne serait pas supportable, ni la société possible (1). »

Voici le cri de guerre de Renan qu'il fait retentir sans cesse dans son livre. L'objet de la science est d'enseigner à l'homme sa destinée, de remplacer pour lui la religion. Et elle seule est capable de le faire ; ni le bon sens, ni l'instinct spontané, ni la révélation divine, n'égale la science dans l'existence humaine. Car la science, c'est la raison réfléchie, la critique clairvoyante, qui « ne connaît pas le respect. Pour elle il n'y a ni prestige, ni mystère ; elle rompt tous les charmes, elle dérange tous les voiles » (2) pour achever sa haute mission parmi les hommes. La beauté que révélera cette main hardie sera mille fois plus belle que celle des époques ignorantes, qui se laissaient guider par l'instinct inconscient.

Tout est clair, tout est conséquent jusqu'ici. Mais comparez ce panégyrique de la raison réfléchie à celui aussi enthousiaste du XV^e chapitre de ce même livre. « C'est que les mots « facile et difficile », n'ont

1. P. 38.

2. P. 45.

plus de sens, appliqués au spontané. L'enfant qui apprend sa langue, l'humanité qui crée la science, n'éprouvent pas plus de difficulté que la plante qui germe, que le corps organisé qui arrive à son complet développement. Partout c'est le Dieu caché, la force universelle, qui, agissant durant le sommeil ou en l'absence de l'âme individuelle, produit ces merveilleux effets, autant au-dessus de l'artifice humain, que la puissance infinie dépasse les forces limitées (1). »

Cette force suprême qui a produit le langage, les œuvres littéraires les plus belles, les religions naturelles, comment expliquer son anéantissement soudain, sous l'influence de l'analyse humaine ? Pourquoi n'est-elle pas toujours active ? Qui répondra de ce fait qu'elle lègue son autorité à la « science » réfléchie ? C'est ce que ni Renan ni personne n'a pu expliquer. Il tente une explication qui ne satisfait point, puisqu'elle dépend d'une hypothèse contestable. « L'homme et la nature créèrent, tandis qu'il y eut un vide dans le plan des choses ; ils oublièrent de créer sitôt qu'aucun besoin ne les y força. » La force créatrice se transforme dès lors en force évolutrice, conservatrice, car « la force qui fait vivre est au fond celle qui fait naître, et développer est en un sens créer » (2).

1. P. 260.

2. P. 171.

Mais ce n'est pas à dire que cette force change aussi de caractère, et au lieu de jaillir d'une source cachée et inconnue, qu'elle devra désormais son origine et son activité à la raison consciente de l'homme.

Rien ne montre mieux l'inconséquence d'une telle assertion, que la façon dont Renan lui-même la nie, en parlant des grandes œuvres collectives de l'humanité. Il s'extasie devant les Révolutions, devant les beaux monuments littéraires des époques primitives, devant toute expression, soit active soit intellectuelle, de la Puissance créatrice qui pousse le possible en existence. « L'humanité seule est admirable. Les génies ne sont que les rédacteurs des inspirations de la foule. Leur gloire est d'être en sympathie si profonde avec l'âme incessamment créatrice, que tous les battements du grand cœur ont un retentissement sous leur plume... Les grands hommes... sont les éclaireurs de la grande armée ; ils peuvent, dans leur marche leste et aventureuse, reconnaître avant elle les plaines riantes et les pics élevés. Mais au fond, c'est l'armée qui les a portés où ils sont et qui les pousse en avant... c'est la masse qui crée ; car la masse possède, mille fois supérieurs, les instincts moraux de la nature humaine (1). »

Comment concilier cette doctrine collectiviste avec l'aristocratie individualiste qui s'écrie : « Cupio omnes

1. P. 196.

fieri qualis et ego sum » (1)? Quel étrange contre-sens que d'appeler « ilotisme intellectuel » ce qui tout à l'heure était la condition de tout vrai progrès !

A un moment donné, le grand homme est la voix de la foule, à un autre il en est le guide et le sauveur moral et intellectuel. Comment se fait-il que les masses « aveugles et inintelligentes » qu'il faut à tout prix élever à la haute culture, soient en même temps les vrais initiées, ayant des instincts mille fois supérieurs à ceux des autres hommes ?

Évidemment il serait peine perdue de chercher une harmonisation philosophique de ces deux thèses contraires. Il y a ici un exemple de ce qu'un critique américain désigne « l'impressionnisme esthétique dans l'éthique » (2). L'éclectisme philosophique se transforme déjà en dilettantisme, et l'appréciation esthétique l'emporte sur les jugements intellectuels. L'altruisme est beau, donc il importe de le défendre, d'en faire un idéal moral pour les « élites » du monde intellectuel. Mais la doctrine du Peuple-Dieu, quel magnifique aperçu de la Cause première, s'incarnant mystérieusement dans les âmes naïves et inconscientes !

Du moment qu'il quitte la sphère intellectuelle et le domaine de la science, et qu'il entre dans celui des

1. P. 321.

2. The Philosophy of Ernest Renan, Hermann Brauer M. A., Madison, Wisconsin, 1903.

actions et des sentiments, Renan ne se contredit plus. Le fanatisme qui s'était emparé de son esprit, à propos de la science, disparaît lorsqu'il est question du cœur humain. Il redevient poète, et pousse ses tendances esthétiques à des conclusions extrêmes. Il ne veut plus de ces propagandes bien définies, de ces règles positives et tranchées sur lesquelles il avait basé son utopisme philosophique. Tout est dans le vague ici. Il ne s'agit que de se fier au grand sens moral en se laissant aller tranquillement dans la vie de culture qui sera aussi la vie de vertu. « Moi qui suis cultivé, je ne trouve pas de mal en moi, et spontanément en toute chose je me porte à ce qui me semble le plus beau. Si tous étaient aussi cultivés que moi, tous seraient comme moi dans l'heureuse impossibilité de mal faire (1)... » « L'homme vertueux est un artiste qui réalise le beau dans une vie humaine comme le statuaire le réalise sur le marbre, comme le musicien par des sons. Y-a-t-il obéissance et lutte dans l'acte du statuaire et du musicien ? »

On a déjà trop parlé de la confusion de l'esthétique et de la morale chez Renan. Nous voudrions seulement faire remarquer que le « spontané » reprend ici son rang suprême, car Renan ne cesse pas un instant d'être Romantique en matière d'art. L'instinct libre et spontané qui préside à la création des œu-

1. P. 355.

vres de génie doit régner également sur les belles actions. « Sois beau et alors fais à chaque instant ce que t'inspirera ton cœur. » La réflexion n'y a rien à faire.

C'était la réflexion qui faisait interdire par les Anglais les rites sanglants des Indiens.

Quel étrange méprise, dit Renan !... « Il y a dans ces grands abus pittoresques de la nature humaine une audace, une spontanéité que n'égalerait jamais l'exercice sain et régulier de la raison, et que préféreront toujours l'artiste et le poète (1). »

Renan reproche au Christianisme une partialité étroite pour la morale à l'exclusion de la beauté. L'idéal est l'harmonie des deux. Soit, disons nous. Mais le culte de la beauté, telle que les hommes finis et bornés pourraient la concevoir, amènera des résultats tout aussi partiels et exclusifs que l'autre système. Il y a des cas, évidemment, où le bon et le beau coïncident. Alors il n'y a pas lieu de choisir. Mais là où il y aura conflit, divergence de chemins, comment oser suivre celui du goût individuel, du caprice personnel qui change selon l'humeur et selon les circonstances ?

Si le danger des codes moraux est d'être trop rigide, de ne pas faire assez la part du cas particulier, d'ériger trop la raison au-dessus du cœur, le danger

de l'esthéticisme moral est encore plus grand. La masse de l'humanité n'est pas encore prête à vivre artistiquement, puisqu'elle n'est même pas encore d'accord sur la vraie nature de la beauté. Mais tout le monde peut distinguer une action morale d'une action immorale. Libre aux âmes particulières de se vouer au principe de la beauté dans la vie. Qu'un Keats ou qu'un Gautier cherche à étendre sa méthode poétique jusqu'à en faire son symbole de foi, sa règle de conduite, soit ! Mais les hommes en général feront certainement mieux d'employer leur volonté et leur intelligence à suivre les dix commandements.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons affaire ici qu'aux vues de Renan, et nous ne pourrions par terminer cette discussion sur le réfléchi et la spontané dans son esprit, sans parler de sa conception religieuse.

Si le but de la vie morale est de réaliser le beau dans les actes, la vie religieuse sera caractérisée par la recherche du beau par le sentiment. La différence entre l'ordre moral et l'ordre religieux semble être très petite. « La beauté dans l'ordre moral, c'est la religion(1). » Autrement dit, la religion est le sentiment de poésie et d'enthousiasme que fait naître une belle action ou une belle pensée. Quand on croit adorer Dieu, c'est qu'en effet on s'extasie devant l'idéal dans l'humanité. Que l'idéal s'incarne dans une église, dans un tableau

1. P. 475.

ou dans un livre de philosophie, ou même dans un idole sacré, peu importe pourvu que l'homme ouvre son cœur à la beauté. « L'athée, c'est l'homme frivole (1). » L'homme religieux, c'est celui qui a conscience du sérieux de la vie, de la beauté de l'être ; en un mot, qui a le sens esthétique.

« La vraie façon de connaître et d'adorer Dieu, c'est de connaître et d'aimer ce qui est », dit Renan. Il se croit sincèrement disciple de Jésus-Christ. La vérité est que le Fils de Dieu est devenu pour lui, le symbole vivant de ses propres rêves et de ses aspirations supra-sensibles. L'oraison religieuse est remplacée chez lui par un hymne intérieur à la Beauté, une jouissance exquise de la belle humanité du Christ et du noble idéal qu'Il a suivi.

Et sa vision du chemin au bout duquel l'homme rejoindra son Dieu, est celle d'une « voie lactée, blanche, céleste et lumineuse, sur un fond bleu, parsemé d'étoiles ».

La réflexion est ainsi de trop dans la sphère religieuse. Le sentiment religieux est spontané et libre comme le sentiment poétique. Renan lui-même admet que l'un et l'autre sont minés dans l'humanité depuis les premiers temps.

Comment donc espérer que ce sentiment qui est inspiré par un Idéal qui dépasse l'homme, ne sera

1. P. 476.

pas détruit lorsque viendra l'ère de la science parfaite ? Quand l'humanité aura réussi, à l'aide de la raison réfléchie de se connaître parfaitement, quand elle saura qu'il n'y a rien en dehors d'elle puisque c'est elle-même qui aura « organisé Dieu », quelle place restera-t-il pour le sentiment qui fait que l'homme « sort de lui-même, se suspend à un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte et s'absorbe ? » (1).

La science positive tue la poésie, ainsi qu'elle tue la foi religieuse.

Ce n'est que la science relative, celle qui reconnaît un voile impénétrable devant les grands mystères de l'existence, qui sera compatible avec le Christianisme. Et cette science-là, Renan n'en voulait pas en 1848. Il soutient que la science ne vaut qu'en tant qu'elle peut remplacer la religion. Il faut tout ou rien ; on peut s'incliner vers l'une et vers l'autre suivant les heures de rationalisme ou de poésie, mais en fin de compte, la science triomphera sur tout, car elle est « le bon sens éclairé et s'exerçant en connaissance de cause » (2).

1. P. 476.

2. P. 77.

CONCLUSION

Après 1848, il n'est plus question d'une formation philosophique. Les plis essentiels sont pris, et désormais l'esprit de Renan ne subira plus de révolutions foncières et radicales. Nous l'avons suivi, cet esprit, dans ses premières tentatives vers la construction d'un système indépendant de vie et de pensée. Nous avons essayé de tracer les grandes lignes de son évolution.

Certes, le fil de l'Idéal avait revêtu des formes innombrables pour attirer à lui l'homme qui s'était voué à son service. L'Église d'abord, la philosophie ensuite lui avaient apparu la route la plus sûre de l'atteindre. Déçu, Renan s'est tourné vers la Beauté sous forme littéraire. Il accueillit la déesse de l'art comme autrefois il avait accueilli le Dieu des Chrétiens : non point pour une jouissance égoïste, mais pour apprendre d'elle à mieux servir la cause de l'Idéal dans le monde.

Ainsi, il y a dans cette histoire intime une sorte d'unité. Ses phases successives ont été contradictoires en apparence ; en réalité elles ont tendu au même but.

A l'époque où la science réfléchie gagne le cœur de Renan, il s'en empare comme d'un nouvel instrument de recherche idéale. Plus tard le sentiment esthétique remplace la raison analytique et il va proclamant que l'instinct de la beauté seule est capable de nous mettre sur la bonne voie. L'humeur change, le but reste le même. Un an après son manifeste de science réfléchie, il contemple, en Italie, le spectacle d'un peuple réglé entièrement par l'instinct de l'art. Et Renan, au lieu de protester contre un tel manque de « bon sens éclairé » s'écrie « Les Madones m'ont vaincu ; j'ai trouvé dans ce peuple, dans sa foi, dans sa civilisation, une hauteur, une poésie, une idéalité incomparables... Je sais très bien, cher ami, et je m'en soucie peu, que la plupart des sentiments que j'éprouve en ce pays sont fondés sur une connaissance fautive de la réalité. Je m'en soucie peu, dis-je, car le sentiment a sa valeur, indépendamment de la réalité de l'objet qui l'excuse (1). » Et nous voilà en plein courant de l'impressionnisme esthétique.

C'est cette attitude qu'a prise enfin Renan, sous l'influence des deux tendances que nous avons signalées au cours de cette étude : l'Eclectisme philosophique qui enseigne la vérité de tout ce qui est pensée ; et le Romantisme qui voit derrière le phénomène matériel la réalité idéale. Et nous dirions que c'est

1. A Berthelot. Rome, 9 nov. 1849.

tant mieux, si Renan se fut sans réserve adonné à la poésie. Mais il était aussi, il était surtout un savant. L'esprit de recherche scientifique le força d'arracher les voiles qui couvrent la face des vérités éternelles, en dissipant « l'écume mousseux qui s'élève sur la surface des choses ».

Après 1846, Renan n'a jamais été libre et spontané dans ses excursions au royaume de la poésie. On n'a qu'à comparer son « Hymne sur l'Acropole » aux passages des *Cahiers* cités plus haut pour bien s'apercevoir de ce fait. « On ne recommence pas deux fois le même rêve », dit-il, à propos de sa foi disparue. « Celui qui a vu en songe les cieux ouverts et la face du bienheureux, voudrait bien à son réveil recomposer la vision céleste ; vains efforts, elle fuit d'une fuite éternelle. » Renan, homme de science, poursuit sans trêve la « vision céleste », et les contradictions de ce double idéal, n'expliquent-elles pas dans une certaine mesure ce je ne sais quoi de décevant dans sa critique, et cette légère ironie qui ternit la pureté de son mysticisme ?

Vu et admis à soutenance, le 17 mars 1914,

Le Doyen de la Faculté des Lettres,

A. CROISSET

Vu et permis d'imprimer,

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	5

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER. — L'initiation philosophique . . .	15
CHAPITRE II. — Le problème de la vie	19
CHAPITRE III. — L'histoire naturelle de l'âme. . . .	37
CHAPITRE IV. — Victor Cousin et la pensée éclectique.	67

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER. — L'Histoire	101
CHAPITRE II. — Le domaine de l'idéal	115
CHAPITRE III. — L'idée de poésie	128
CHAPITRE IV. — L'idéal littéraire	144
CHAPITRE V. — Les Romantiques	161
CHAPITRE VI. — Renan poète.	181

TROISIÈME PARTIE

<i>L'Avenir de la Science</i>	189
CONCLUSION	203

INDEX

- | | |
|---------------------------------|----------------------------|
| Avenir de la Science. | Garnier (Adolphe). |
| Anacréon. | Goethe. |
| Arnold (Matthew). | Gosselin. |
| Bautain (l'abbé). | Gottofrey. |
| Basch. | Guizot. |
| Berliner Vorlesungen. | Hamann. |
| Bernardin de Saint-Pierre. | Hegel. |
| Berthelot. | Herder. |
| Blaze de Bury (Henri). | Horace. |
| Boileau. | Hugo (Victor). |
| Bossuet. | Idée sur la philosophie de |
| Carlowitz (la baronne de). | l'histoire. |
| Chateaubriand. | Issy. |
| Cicéron. | Jacobi. |
| Condillac. | Jean-Paul. |
| Cousin. | Kant. |
| Creuzer. | Laharpe. |
| Darmsteter (Mary). | Laromiguière. |
| Demosthène. | Le Clerc (Victor). |
| Descartes. | Le Hir. |
| Des Pensées de Pascal. | Leibniz. |
| Du Beau, du Vrai, du Bien. | Le Monde tel qu'il sera. |
| Du Peuple. | Lesing. |
| Duclaux (M ^{me}). | Lévy-Brühl. |
| Egger. | Locke. |
| Eschyle. | Manier. |
| Essai sur l'esthétique de Kant. | Mélanges philosophiques. |
| Faust. | Michelet. |
| Fénelon. | Méditations (Les). |
| Feuilles détachées. | Monadologie (La). |
| Fichte. | Newton. |
| Ficker. | Novalis. |
| Fourier. | Ozanam. |
| Fragments philosophiques. | Patrice. |

- Pélagianisme.
Philosophie de l'esprit hu-
main.
Pinault.
Platon.
Plotin.
Quinet.
Reid.
Renan (M^{me} Noémie).
Roland.
Rousseau.
Royer-Collard.
Saint-Marc Girardin.
Sainte-Beuve.
Saint-Simon.
Sand (George).
Santa Rosa.
Schelling.
Schiller.
Schlegel.
Souriau.
Souvestre (Emile).
Spinoza.
Stewart, Dugald.
Stahl.
Staël (M^{me} de).
Symbolique.
Taine.
Télémaque.
Tieck.
Theil.
Tibulle.
Traité des Facultés de l'âme.
Voyage en Orient.
Voltaire.
Weltseele (Die).
Werther.
Woldemar.

MAYENNE, IMPRIMERIE CHARLES COLIN
